

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 9

ISSN 1538-5795

2007

Growth and Globalization of Zubiri Studies

Editorial

El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad
a partir de la filosofía de Xavier Zubiri

Esteban Vargas Abarzúa

La concepción zubiriana de la presencia eucarística de Cristo:
críticas y valoración de las mismas

Francisco-Xavier Sotil Baylos

Reductionism, Naturalism, and Nominalism:
the “Unholy Trinity” and its Explanation in Zubiri’s Philosophy

Thomas B. Fowler

El misterio de la habitación china y la filosofía de Zubiri

F. Borrell Carrió

Peace Studies and the Philosophy of Xavier Zubiri

Alberto Valiente Thoresen

A “Trilogia teologal” de Xavier Zubiri: Contribuições e problemas abertos

Everaldo Cescon

Some Thoughts on Metaphor in Cognitive Psychology and
Zubiri’s *Sentient Intelligence*

Theo Cope

Announcements

Book Reviews

Editorial Review Board for Volume 9

Thomas Fowler	<i>President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA</i>
Antonio González	<i>General Secretary, Fundación Xavier Zubiri, Madrid</i>
Xavier Sotil Baylos	<i>Former Rector, Seminario “Redemptoris Mater”, Brasilia, Brazil</i>
Guillermo Díaz Muñoz	<i>Professor of Philosophy, Institute of Madrid, Spain</i>
Foundation Staff	<i>Fundación Xavier Zubiri, Madrid</i>

Special thanks once again to Mr. Robert J. Todd, whose generous contributions to the Foundation have made this issue of the Review possible.

Sponsors Sought for The Xavier Zubiri Review

The Foundation is seeking sponsors for future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, generous friends of the Foundation who could underwrite the modest cost of publishing and mailing the *Review*. If you are interested in this important work, please contact the President of the Foundation at your convenience, using the information on page 2. Thank you!

Subscription Information

The *Xavier Zubiri Review* is published annually as a service to the worldwide community of scholars interested in the philosophy of Xavier Zubiri. It is primarily an electronic journal, and all volumes are available for download in Adobe PDF format from the Foundation’s website, www.zubiri.org/general/xzreview/xzreview.html. A limited number of printed copies is available for the most recent volume and some earlier volumes. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for \$US 20, postpaid. For further information, please contact the Editor by e-mail, editor@zubiri.org.

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri’s philosophy for publication. Please see the “Call for Papers” on page 159 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 9

ISSN 1538-5795

2007

Growth and Globalization of Zubiri Studies

Editorial 3

El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri

Esteban Vargas Abarzúa 5

La concepción zubiriana de la presencia eucarística de Cristo: críticas y valoración de las mismas

Francisco-Xavier Sotil Baylos 19

Reductionism, Naturalism, and Nominalism: the “Unholy Trinity” and its Explanation in Zubiri’s Philosophy

Thomas B. Fowler..... 69

El misterio de la habitación china y la filosofía de Zubiri

F. Borrell Carrió 89

Peace Studies and the Philosophy of Xavier Zubiri

Alberto Valiente Thoresen..... 99

A “Trilogia teologal” de Xavier Zubiri: Contribuições e problemas abertos

Everaldo Cescon 111

Some Thoughts on Metaphor in Cognitive Psychology and Zubiri’s *Sentient Intelligence*

Theo Cope 133

Announcements 155

Book Reviews 157

Call for papers 159



Entire contents © 2008 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.

Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

The Xavier Zubiri Foundation of North America is incorporated as a non-profit, charitable educational organization under the laws of the District of Columbia. It is recognized as a 501(c)(3) tax-exempt foundation by the Internal Revenue Service. The Foundation's purpose is to promote the work of Xavier Zubiri and expand awareness of his philosophy, especially in the English-speaking world.

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Phone 202-298-0495, Fax 202-338-9084

www.zubiri.org

Please direct all e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

Growth and Globalization of Zubiri Studies

Editorial

The last issue of *The Xavier Zubiri Review* (2006) dealt with the challenge of theology and Zubirian philosophy for the 21st century. This issue continues that theme, which was one of the ressearch areas delineated in our list of ten major issues, published in the 2004 issue of *The Xavier Zubiri Review*. Specifically, the sixth and eighth challenges were a *comprehensive ethical theory* and a *systematic theology*. While neither of those goals has yet been achieved, the essays in this volume and last year's volume, produced in cooperation with the Fundación Xavier Zubiri in Madrid and the Metanexus Institute in Philadelphia, indicate that progress is being made. This issue includes essays on other topics as well, so it should be of interest to many Zubiri scholars.

Especially encouraging is what may be termed the "globalization of Zubiri studies". Articles in this issue come from China, Argentina, the United States, Norway, Spain, Brazil, and Italy. Translations of Zubiri's works into other languages is also proceeding apace. Translations into French, Italian, English, German, and Russian are either planned or underway. The Xavier Zubiri Foundation of North America, in cooperation with University Press of America, plans to publish an English translation of *El hombre y Dios* this year, entitled *Man and God*. Next year the Foundation expects to publish its translation of *Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*. These translations were made possible by a generous grant by the Spanish Ministry of Culture. On page 159 of this issue are announcements of two upcoming conferences either on Zubiri or closely related to him. The annual Metanexus Institute of Philadelphia conference on Science and Religion has had papers on Zubiri for many years, and as the announcement notes, the conference is being held in Spain this year, partly in recognition of the importance of those working on Zubiri and the fine work being done in Spain on the topic of science and religion.

In this issue, there are two papers specifically devoted to theological topics. Xavier Sotil Baylos discusses the Eucharistic presence of Christ in the context of Zubiri's philosophy. This is an important step in clarifying Zubiri's theology of the sacraments. Everaldo Cescon gives a nice summary in Portuguese of Zubiri's theology as reflected in the "Theology Trilogy": *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, and *El Cristianismo*. There are two articles dealing with scientific questions and Zubiri. The paper by Fowler discusses Zubiri's thought in connection with both theology and science, in the context of issues arising from the "Unholy Trinity" of reductionism, naturalism, and nominalism. The paper by F. Borrell Carrió discusses Zubiri in connection with a well-known subject in psychology, the "China Room". Specifically, he delves into the question of thinking machines. Two other papers delve into specific aspects of Zubiri's philosophy. Esteban Vargas Abarzúa discusses issues in connection with the formality of reality and of stimulation in Zubiri's noology. Theo Cope explores the role of metaphor in cognitive psychology and Zubiri's philosophy, and notes some important similarities and differences. This topic is

especially interesting and important because of the great use Zubiri makes of metaphor to explain many of his important insights. And to round out the issue, Alberto Valiente Thoresen utilizes Zubiri in his discuss of peace studies—another interesting and unique application of Zubiri’s thought.

We look forward to publishing many exciting papers in our tenth anniversary volume, and we invite readers of this journal to contribute their best work to that special issue. Many of the challenge topics from the 2004 issue remain to be addressed, and all can receive more treatment than they have to date. The call for papers is on page 159 of this issue.

Thomas B. Fowler

El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri

Esteban Vargas Abarzúa
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Abstract

Three theses of Zubiri in relation to the connection between stimulus and reality are explained. These theses are, first, existence of the fact of the apprehension of stimulating reality or real stimulus in humans. Second, reality and stimulus, considered as formalities of man and of other animals respectively, are essentially irreducible. Third and finally, appeal to the formality of stimulation to explain the formality of reality is not a necessary procedure but a very useful one, since it better clarifies the description of reality. These three theses taken separately generate a series of problems. Above all, the first thesis and second seem contradictory. Also, it is unclear how the third thesis can be useful if the second is true. To clarify these theses and the problems they generate, we base ourselves on *Sentient Intelligence*. In this work, Zubiri creates the concepts of stimulus and stimulation to help clarify the foregoing theses. Here we re-elaborate these three theses starting from what is most radical in them, i.e., the fact of the apprehension of stimulating reality in humans. In this way Zubiri's theses are clarified. Lastly, some problems that follow from these considerations are outlined.

Resumen

Se intenta explicar tres tesis de Zubiri en relación a la conexión entre estímulo y realidad. Estas tesis son, primero, la existencia del hecho de la aprehensión de la realidad estimulante o estímulo real en el hombre. Segundo, realidad y estímulo, considerados como formalidades del hombre y del resto de los animales respectivamente, son esencialmente irreducibles. Tercero y finalmente, la apelación a la formalidad de estimulidad para explicar la formalidad de realidad, no es un procedimiento necesario pero sí es muy útil, por cuanto “aclara” mejor la descripción de la realidad. Estas tres tesis tomadas aisladamente generan una serie de problemas. Ante todo, la tesis primera y segunda parecen contradictorias. Además, no se ve claramente como la tercera tesis pueda ser “útil” si es verdadera la segunda. Para aclarar estas tesis y los problemas que ellas generan, nos basaremos en *Inteligencia sentiente*. En esta obra, Zubiri crea los conceptos de estímulo y estimulidad que ayudan a clarificar las tesis expuestas. Aquí se intenta rehacer la elaboración de estas tres tesis a partir de la más radical de ellas, a saber, del hecho de la aprehensión de realidad estimulante en el hombre. Desde aquí se iluminan mejor las tesis de Zubiri. Por último, se dejan planteados algunos problemas que se siguen de todas estas consideraciones.

Introducción

Zubiri, en su gran obra *Inteligencia sentiente*, nos muestra una especie de punto de arranque y apoyo desde el cual, se puede construir todo el saber humano. Este punto de arranque, Zubiri lo encuentra en el mismo “sentir” humano. A través

de un fino análisis de los hechos dados en el sentir, Zubiri ha “descubierto” ante todo, dos momentos esenciales. Por una parte, en nuestro sentir, podemos notar que se nos muestran ciertos “contenidos” como colores, sabores, olores, texturas, etc. Por otra parte, además, hay que aten-

der no sólo a los contenidos presentados sino al modo, a la manera propia en que se nos hacen presentes tales contenidos. Así, Zubiri nos dice que lo presente “tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento formalidad”¹. Este segundo momento es esencial para entender la filosofía de Zubiri. Se podría decir que el gran hallazgo descriptivo de Zubiri es apuntar a este momento de la formalidad. Él mismo lo piensa así, al decir: “La filosofía se ha fijado solamente sobre el contenido, pero ha resbalado sobre la formalidad”².

Contenido y formalidad, son pues, los dos momentos que hay que atender en la aprehensión humana. No son dos momentos independientes sino que están esencialmente articulados. De estos dos momentos, el que más me interesa destacar es el de “formalidad”, pues es este momento, el que nos muestra lo más radical de la aprehensión humana; la formalidad de realidad. El sentir humano nos muestra el contenido en formalidad de realidad.

Ahora bien, para explicar en qué consiste esta formalidad de realidad, Zubiri ha contrapuesto siempre este momento del sentir humano, con el momento de formalidad que se daría en el sentir del resto de los animales no humanos, la así llamada formalidad de estimulidad. Con respecto a esta relación entre estimulidad y realidad, Zubiri sostendrá, al menos, tres tesis fundamentales.

En primer lugar, Zubiri sostiene que los animales no humanos, aprehenden los contenidos en formalidad de estimulidad, a diferencia de la formalidad de realidad aprehendida en el hombre. Pero no sólo dice esto, sino que además afirma que estas dos formalidades no sólo son distintas sino que son esencialmente “irreductibles”. No pueden sentirse los contenidos en formalidad de estimulidad y realidad al mismo tiempo. Así nos dice que “estimulidad y realidad son dos formalidades distintas y su distinción no es gradual sino esencial”³. Esta distinción esencial de formalidades, realizada en una obra como *Inteligencia sentiente* que pretende ser un

análisis de hechos, genera inmediatamente un problema fácil de percatarse, pues, ¿cómo pueden contraponerse, desde un análisis descriptivo de nuestro sentir, dos formalidades de las cuales sólo una, la de realidad, se da en el hombre? Debemos explicar entonces cómo surge esta tesis de la “irreductibilidad” de Zubiri.

En segundo lugar, Zubiri ha utilizado la contraposición entre estimulidad y realidad, como horizonte para explicar la formalidad de realidad. ¿Qué sentido tiene este procedimiento? La tesis que sostiene Zubiri, es que esta contraposición, a pesar de que no es necesaria, sí permite comprender mejor la aprehensión humana de realidad. Es lo que llamaremos, la tesis de la “utilidad” de la contraposición. La apelación a la estimulidad en este punto, sería estrictamente metodológica y con fines puramente “aclaratorios”. De hecho, sería perfectamente posible describir la formalidad de realidad sin apelar de ninguna forma a la de estimulidad. Sólo que de proceder así, la explicación perdería claridad. Sería la tesis que sostendría Zubiri.

Por último, hay que tener en cuenta que en el hombre, para Zubiri, existe la aprehensión de los estímulos como reales. Así, en muchos pasajes de sus obras⁴ nos habla de un “estímulo real” o de una realidad estimulante. En uno de esos textos nos dice: “El hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos sino haciéndose cargo de que son reales... Con ello ha cambiado... el modo de presentarse las cosas: el estímulo ya no es meramente estimulante, sino que es realmente estimulante, es realidad estimulante; estimulante pero realidad”⁵. He aquí la última tesis de Zubiri a explicar: el hombre puede aprehender los estímulos como reales o la realidad como estimulante.

Ahora bien, estas tres tesis de Zubiri no son tres tesis aisladas sino que están, a mi juicio, esencialmente articuladas en el hecho de la aprehensión de la realidad estimulante, es decir, las dos primeras tesis deben entenderse y aclararse desde la tesis del hecho de la realidad estimulante. Esta última, no sería una tesis igual que las demás sino sería una especie de

tesis descriptiva de un hecho del sentir humano. Desde aquí, entonces, habría que pensar para intentar resolver todas las tesis antes mencionadas. Por ello, pienso que el problema radical que hay que atender para explicar la posible contraposición de formalidades es atender a nuestra propia aprehensión del estímulo real. Un hecho del que desgraciadamente, Zubiri nos dice muy poco en su obra.

Para explicar estas tres tesis y su articulación, debemos explicar primero qué es la formalidad de realidad y luego la de estimulidad, donde tenemos que introducir precisiones conceptuales importantes. Sólo entonces, estaremos en condiciones de intentar explicar lo que es la aprehensión humana del “estímulo real” y todas las tesis que surgen desde aquí en la filosofía de Xavier Zubiri. Es lo que estudiaremos a continuación.

I. Formalidad de realidad

Formalidad, veámos, es la manera como se nos hacen presentes el o los contenidos aprehendidos. En el caso del hombre, podemos notar que, para Zubiri, todos nuestros contenidos son aprehendidos o sentidos como “de suyo”. A esta formalidad como “de suyo”, Zubiri la llamará realidad o reidad. Dado el carácter del escrito, veremos brevemente las características fundamentales de la formalidad de realidad como “de suyo”.

a) “De suyo” es una modalidad de los contenidos dados “en” nuestras aprehensiones. Realidad no es “cosa en sí” entendida como algo que esté fuera de nuestra aprehensión sino que es el modo como se nos “actualizan” o están presentes los contenidos sentidos en la aprehensión humana.

b) Desde otro aspecto, los contenidos mostrados como “de suyo”, se nos muestran como “en propio”, es decir, como caracteres que le pertenecen a lo aprehendido mismo. Así, por ejemplo, si veo un color verde, sentimos que los caracteres mostrados son suyos o propios (momento de “en propio” para Zubiri) independiente-

mente de que sólo yo vea tal color (en una ilusión) o si veo el color distinto que el resto de los humanos (por ejemplo, en el daltonismo). Realidad o reidad no es mero contenido sino contenido en formalidad de “de suyo”.

c) Estos caracteres “en propio” dados en la aprehensión humana, no se agotan en su mero mostrarse. Lo aprehendido no se reduce a su mera presencia. Esto es algo dado “en” nuestra aprehensión. Lo presente en tanto formalidad de realidad se presenta “en” nuestras aprehensiones pero no se agota en ello. A este momento, Zubiri lo llama “prius”. Es la raíz, por ejemplo, de toda investigación de lo aprehendido “fuera” o más allá de la aprehensión.

Formalidad de realidad es, pues, el modo “de suyo” en que se nos muestran los contenidos aprehendidos, modo que consiste en que los contenidos se nos dan “en” nuestra aprehensión o sentir como algo “en propio” pero no agotándose en su darse a la aprehensión (“prius”). Estos diversos momentos señalados (“en” la aprehensión, “en propio” y “prius”) nos muestran la formalidad del “de suyo” desde diversos aspectos. Es lo mínimo que habría que decir sobre el tema. No podemos entrar aquí en mayores precisiones. Veamos ahora, la explicación de la formalidad de estimulidad.

II. Formalidad de estimulidad

Para Zubiri, el sentir, como es bien sabido, se caracteriza formalmente por ser “impresión”, la cual tiene tres momentos constitutivos: afección, alteridad y fuerza de imposición. Por la “afección”, se padece la impresión. Es el momento de la impresión que actualiza al aprehensor mismo. Por la “alteridad”, se nos presenta algo “otro” en sus momentos de contenido y formalidad. Por la “fuerza de imposición”, se nos impone lo aprehendido. De estos tres momentos, nos interesa destacar para nuestro trabajo los dos primeros, especialmente el momento de “alteridad” en su “formalidad” de estimulidad. Ello porque,

por este momento, se distingue radicalmente el sentir del hombre y el del resto de los animales.

Ahora bien, para aclarar este tipo de formalidad, hay que tener en cuenta que Zubiri ha introducido en *Inteligencia sentiente*, dos términos que técnicamente no son lo mismo. Esos términos son “estímulo” y “estimulidad”. Veámoslos brevemente.

2.1- Estímulo

Zubiri explica este término así: “Pues bien, la impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta es lo que llamamos estímulo. Hay en el concepto de estímulo dos momentos esenciales. Uno, el más obvio: el ser suscitante de respuesta. Pero esto no es suficiente... Poniendo un ejemplo, se puede aprehender un dolor de muelas pero sin que dicho dolor duela al aprehensor, es decir, se podría aprehender un estímulo sin que esté afectando al aprehensor. El estar estimulado, el estar afectado por el estímulo, es el segundo momento esencial del estímulo. Sólo entonces es cuando propia y formalmente hay estímulo”⁶. De este texto, debemos destacar dos momentos fundamentales de lo que es estímulo.

a) Estímulo es aquello que “suscita” el proceso de respuesta. Es el sentido que usualmente tiene el término en fisiología. Así, por ejemplo, la luz para una planta, sería un estímulo, en tanto que desencadena una respuesta llamada fototactismo.

b) Pero no basta con esto. Para que algo sea estímulo no sólo debe suscitar una respuesta sino que además debe hacerlo por “afección”, es decir, el estímulo debe ser algo aprehendido en tanto nos afecte. Este segundo momento es esencial, pues define al estímulo como un momento de la aprehensión. Por ello falla el ejemplo anterior. Difícilmente, podríamos decir que la planta se siente “afectada” por la luz. Además, sería una teoría, no una descripción de hechos, pues no podemos saber lo que “siente” una planta si es que siente. Para entender un poco más estos dos momentos del estímulo, atendamos al ejemplo de Zubiri del dolor de muelas da-

do en la cita de más arriba. Ante todo, llama la atención que después de todo lo dicho, diga en la cita anterior que “se podría aprehender un estímulo sin que esté afectando al aprehensor”. Es un uso indebido del término, tal vez, hecho sólo desde su primer momento, como un “algo” que suscita una respuesta. Pero el ejemplo y la apelación al segundo momento, rectifican toda mala comprensión del análisis que debemos hacer. No debemos hacer este análisis del estímulo como simples “espectadores” (como en el caso de la planta) ni solamente desde nuestra imaginación. En efecto, un dolor de muelas imaginado no tiene la afección de un dolor de muelas efectivo⁷. Insisto, este segundo momento es clave para incardinar el estímulo en la “aprehensión sentiente”. A propósito de esto, es esencial rehacer en uno mismo, el camino del análisis descriptivo de Zubiri y hacerlo atendiendo a lo percibido mismo y no a lo meramente imaginado. Cuando Zubiri apela a ejemplos como el del verde y el del calor, debemos colocarnos efectivamente frente a éstos y analizarlos como si estuviéramos en una “especie” de laboratorio científico o fenomenológico. No sé cuántos de sus lectores habrán hecho la experiencia, por ejemplo, de sentir el calor. En ella, cobrará actualidad, entre otras cosas, la dimensión de la afección y del estímulo. Urge tenerla presente.

Estímulo es así, aquello aprehendido que por afección suscita una respuesta. Dicho así, debemos señalar que el hombre siente estímulos. No es algo exclusivo de los animales no humanos sino algo dado en el hombre que, en principio, “podría” ser compartido por los demás animales. Volveremos más abajo sobre este punto.

2.2- Estimulidad

Recordemos que el sentir considerado formalmente como “impresión” nos ofrecía tres momentos fundamentales; la afección, la alteridad y la fuerza de imposición. Ahora bien, en sentido técnico, el concepto estímulo apunta al momento de afección por el cual nos sentimos suscitados a responder. Sin embargo, hay que atender al momento de alteridad y dentro de él, al

momento de formalidad ¿De qué manera se nos presenta aquello que nos suscita una respuesta? La “tesis” de Zubiri es que, en el caso de los animales no humanos, los contenidos se presentan como formalidad de estimulación. Así nos dice: “La nota aprehendida como ‘otra’ pero en cuanto su alteridad consiste *solamente* en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo signo. La formalidad de estimulación consiste precisamente en formalidad de signitividad”⁸.

Estimulación, como puede verse, es un término técnico para designar el momento de formalidad de lo aprehendido por el animal no humano. Esta formalidad de alteridad, es decir, el modo como se presenta lo estimulante consiste en ser signo. ¿Qué es ser signo? Para Zubiri, signo es formalmente aquello aprehendido que consiste “solamente” en suscitar en afección una respuesta. Veremos más abajo, en qué consiste más precisamente esta definición y por qué aparece la expresión “solamente”. Por ahora, quedémonos con que “estímulo” apunta al momento de suscitación en afección y “estimulación”, apunta al momento de formalidad en que queda el estímulo en los animales no humanos. Ahora bien, hay que señalar que estos dos conceptos están íntimamente relacionados en la aprehensión de los animales no humanos. Para Zubiri, en el caso del “puro” sentir animal, estímulo apunta al momento de *afección* en tanto que “sólo” suscita una respuesta. Es una afección meramente estímulo. Visto desde el momento de formalidad de *alteridad*, el estímulo consiste “sólo” en suscitar una mera respuesta. Es un estímulo-signo. Son dos momentos de la misma impresión de estimulación. Por ello, la afección estímulo en los animales no humanos consiste en ser “sólo” estímulo y la estimulación es una estimulación por afección en tanto mera afección. Los dos momentos se recubren en el sentir animal no humano. Por ello, Zubiri nos dice: “Pues bien, cuando esta afección estímulo es ‘meramente’ estímulo, esto es, cuando no consiste sino en ser suscitante, entonces esta afección

constituye lo que llamaré afección del mero estímulo en cuanto tal. Es lo que llamo aprehender el estímulo estímuloicamente”⁹.

Ahora bien, todos estos conceptos o ideas, dicho así sin más, son conceptos vacíos, meras posibilidades lógicas, a menos que atendamos a cómo se han elaborado y a cómo se han podido aplicar al resto de los animales. Desde luego, no se han originado por un mero análisis descriptivo desde la interna experiencia humana dado que ni la afección estímulo (mero estímulo) ni la estimulación son conceptos que surgen desde lo que el hombre pueda inmediatamente aprehender. Por tanto, hemos de acudir ahora al único análisis posible de realizar, al análisis del sentir humano, para atender en él, el momento de aprehensión del estímulo real o de la realidad estimulante. Desde aquí podremos comprender de qué manera han podido verdaderamente surgir todos estos conceptos. Es este propiamente el tema que nos habíamos propuesto averiguar en este escrito.

III. Aprehensión de la realidad estimulante en el hombre

Recordemos, como señalaba en la introducción, que hay tres tesis de Zubiri sobre el problema estímulo y realidad:

- 1- Que en el hombre existe la aprehensión del estímulo real.
- 2- Que en tanto formalidad, son esencialmente irreductibles
- 3- Que para la descripción de la formalidad de realidad, no se requiere formalmente de la explicación de la formalidad de estimulación. Esta última, sólo sirve para “aclarar” mejor la aprehensión de realidad.

Revisados, en sentido técnico, los conceptos de estímulo y estimulación, estamos recién ahora, en condiciones de poder explicar estas tesis.

1- En el hombre, según como lo hemos señalado antes, no hay ninguna contradicción en que pueda aprehenderse un estímulo real o una realidad estimulante.

Es un aspecto de la aprehensión que Zubiri señala múltiples veces y que, sin embargo, no analiza en detalle. Pero si nosotros, atendemos a nuestras propias aprehensiones, podemos sentir que la aprehensión de la realidad estimulante, lejos de ser un caso aislado, es lo más común en el hombre. Realicemos un pequeño ejercicio descriptivo. Colóquese frente a una manzana podrida o cualquier objeto repugnante. De no tener esto, en su defecto, intente recordar algo repugnante que haya percibido. Su olor, su aspecto, nos suscita inmediatamente una inmediata aversión, un rechazo. No la rechazamos porque tenga bacterias y eso nos haga mal. No es un rechazo racional. Simplemente la manzana nos afecta suscitándonos un rechazo. He aquí justo lo que significa estímulo, o mejor dicho, para no sustantivar el término, una estimulación. La manzana nos estimula a rechazarla¹⁰. Sin embargo, Zubiri diría que la manzana podrida presente, no se agota en su mero contenido (color, olor, etc.) ni en su mera suscitación de rechazo. La manzana se nos presenta mostrando estos momentos (contenido y estimulación) como “de suyo”. La manzana aprehendida en el hombre es “más” que ser un mero contenido suscitante de rechazo. La manzana es sentida como real en el sentido ya explicado. Sin eliminar sus contenidos y su estimulación, la manzana es algo “más” que lo mostrado. La manzana es algo “en propio”. Justo por ello, el hombre puede suspender sus suscitaciones y hacerse cargo de la realidad¹¹. La aprehensión de la realidad estimulante en el hombre es un tema describible, de infinita riqueza. Urge realizar una descripción de este tema. No podemos extendernos en este punto. Por ahora, nos basta con constatar que podemos atender a lo que Zubiri ha llamado realidad estimulante en el hombre. El lector verá, si está de acuerdo o no con tal análisis.

2- Pero si hay realidad estimulante, ¿cómo puede Zubiri afirmar que estimulidad y realidad son esencialmente irreducibles? Esta irreducibilidad se nos “empieza” a aclarar, ante todo, si tenemos en cuenta la distinción entre estímulo y esti-

mulidad esbozada en *Inteligencia sentiente*. Esta irreducibilidad se refiere allí, al momento de “formalidad”, a la manera de presentarse los contenidos en el sentir. Por ello, lo irreducible es realidad y estimulidad entendidos como formalidades, no realidad y estímulo, como hemos visto antes. En muchos pasajes de sus obras Zubiri ha visto realidad y estímulo como irreducibles pero téngase en cuenta que, a lo que se refiere Zubiri, es a la consideración del estímulo como formalidad lo que llamará en *Inteligencia sentiente*, estimulidad.

Ahora bien, teniendo esto en cuenta, lo que Zubiri sostiene como tesis, es que realidad y estimulidad (no estímulo) son dos formalidades que se actualizan en el hombre y en el resto de los animales respectivamente, y que como tales son esencialmente irreducibles, es decir, no pueden darse en un mismo animal al mismo tiempo¹². Esta tesis tiene dos momentos; el momento de la afirmación de que los animales no humanos sienten los contenidos en formalidad de estimulidad y el momento en que esta formalidad se dice que es “irreducible” con la formalidad de realidad. Aunque es una sola tesis para Zubiri, veamos estos momentos por separado.

a) Lo primero que habría que preguntarse es: ¿de dónde ha podido surgir la tesis de la estimulidad en el resto de los animales, si no podemos describir lo que ellos sienten? La etología, ciencia de la conducta animal, en base a observaciones y experimentos, ya había dado luces sobre este problema. Hay muchísimos ejemplos que la etología ha proporcionado y que Zubiri conoce muy bien. Uno de ellos, son los famosos experimentos con chimpancés hechos por Köhler. En uno de tales experimentos¹³, una fruta se coloca fuera del alcance de un chimpancé encerrado en una jaula. Se coloca un palo alcanzable, en la región de visualización de la fruta de tal modo que cuando viera la fruta, pudiera ver al mismo tiempo el palo. Se repitió este experimento con muchos chimpancés. El resultado obtenido es que todos los chimpancés pudieron alcanzar la fruta con

el palo, en la forma correcta. La experiencia se complicó, colocando un palo alcanzable pero ahora fuera del campo visual de la fruta. También se colocaron otros objetos, no sólo palos. El resultado es que ahora, los chimpancés demoran bastante más en atraer la fruta. Koffka, interpretó el experimento de la siguiente manera: "Un objeto, el palo, no sólo debe ser visto o advertido por el animal, sino que debe dejar de ser para él una cosa aislada, indiferente; debe convertirse en elemento de la situación presente, en 'instrumento'. La modificación de un objeto de la percepción es aquí la condición necesaria para la conducta justa. Lo que al principio poseía el carácter de 'indiferente' o 'para morder' u otro cualquiera, recibe ahora el carácter de 'cosa para coger la fruta'. Se comprende fácilmente por qué el alejamiento en el espacio dificulta este proceso... La operación de usar el palo nos ha aparecido como una determinada incorporación a la situación de una cosa que primero era indiferente. Esto es realmente lo que el animal ha aprendido... pues si en la situación que exige el uso de un palo, no hay ningún palo, entonces utiliza el animal cosas enteramente distintas, como si fueran palos. Un trozo de alambre, el ala de un sombrero de paja viejo, pajas, en suma, 'todo cuanto es movedizo y alargado se convierte en palo', en el sentido puramente funcional de instrumento para coger"¹⁴.

En este experimento, puede verse que hay una cierta creatividad del chimpancé para resolver un problema, es decir, sus respuestas no obedecen a un mero mecanismo innato. Aquí, podría hablarse de "inteligencia" animal, si entendemos inteligencia como la capacidad de resolver problemas. Es el punto de vista que, en general, les interesa a los etólogos y psicólogos. Sin embargo, Zubiri ve estos experimentos desde otro punto de vista, desde su "contraste" con el momento de realidad. Así, se podría sostener que los chimpancés en una determinada "configuración" perceptiva (incluida su hambre), ven el palo u otro objeto como "cosa para coger la fruta" (como dice Koffka) pero sólo cuando están

percibiendo la fruta, es decir, es el hambre y la percepción de la fruta la que hacen ver el palo como "cosa para coger la fruta". Por ello, el chimpancé no vería los útiles a mano como palos o trozos de alambre en sus caracteres "en propio" sino, en este caso, en tanto "cosa para coger la fruta". Lo mismo podría decirse de la fruta. Ella no parece ser vista como "de suyo" sino como "alimento". Es el hambre del chimpancé dentro de una determinada "configuración" perceptiva¹⁵, lo que le abriría a ver las cosas como frutas y palos, no como algo "en propio" sino como "alimento" y "cosa para coger la fruta" respectivamente. Esta percepción del campo configuracional de objetos, modulada por su hambre, sería lo que determinaría el rango de respuestas posibles. El animal aprehendería siempre un "constructo" entre lo aprehendido y sus afecciones. No podría salir de su afección, en el ejemplo, de su hambre. Falta aquí el momento de realidad, el momento de "prius". Así, el animal podrá ser muy capaz de resolver muchos problemas pero por ejemplo, siempre vería la fruta no como "en propio" sino como "alimento", como "indiferente", etc. No podría verla como "de suyo", no podría hacerle un poema o estudiarla como un botánico. Por ello, Zubiri propondrá otro concepto de inteligencia, ya no como capacidad de resolver problemas sino como actualización de lo real. Sólo el hombre tendría entonces inteligencia.

En suma, teniendo en cuenta éste y otros experimentos, Zubiri postula que en los animales no humanos, lo aprehendido quedaría como formalidad de estimulación, como algo que se agota en estar signando una respuesta. Esta tesis no es desde luego fruto de una mera descripción de nuestras propias aprehensiones sino una elaboración racional basada en este tipo de experimentos. Sin embargo, esta afirmación racional no sólo está basada en estos experimentos sino que está anclada, como ya hemos insinuado, en la propia experiencia humana de la aprehensión de realidad estimulante o estímulo real. Es lo que veremos más en detalle a continua-

ción.

b) Pero Zubiri sostiene, no sólo la tesis de la estimulidad como formalidad del resto de los animales sino que además afirma que esta formalidad es esencialmente “irreductible” con la formalidad de realidad humana. Intentemos meditar esto último. La formalidad de realidad la podemos describir desde nuestras propias aprehensiones, no así, la formalidad de estimulidad. Por ello, hay que señalar que la “irreductibilidad” de estimulidad y realidad no es fruto de una inmediata descripción. No podemos tener la “aprehensión” de esta irreductibilidad, ante todo, por la definición de estimulidad. Tal vez, podría pensarse en una solución para salvar este problema; tener en algunos momentos una aprehensión de realidad y en otros una aprehensión de estimulidad y compararlas de algún modo. Pero esto no puede llevarse a cabo, porque el hombre no puede tener una aprehensión que consista en una pura formalidad de estimulidad y de tenerla (por ejemplo, en sus células o en algunas experiencias) serían difícilmente describibles *in actu exercito*. Además, estaría el problema de comparar ambas formalidades, de actualizarlas al mismo tiempo y declararlas como irreductibles. La irreductibilidad de estas formalidades no es fruto de una mera descripción de dos aprehensiones, ni simultáneas ni sucesivas. Entonces, ¿cómo surge esta tesis? Para que la tesis de la irreductibilidad pueda postularse, los “elementos” de ella, de algún modo, deben dárseos en la “misma” aprehensión. Sin ello, no podríamos determinar ninguna diferencia. No es el caso de la estimulidad, que por definición no es algo aprehendido por el hombre, pero sí del estímulo. El estímulo, es un momento dado en la aprehensión de realidad. Entonces, lo que puede hacerse es tomar la “realidad estimulante” aprehendida e intentar *suspender* su momento de realidad. Lo que nos quedaría sería el “puro” sentir, el “mero” estímulo, la estimulidad entendida como la alteridad que consiste “solamente” en suscitar una respuesta. Nos quedaría la cosa-signo. Hasta aquí, más que una teoría, hay una mera posibilidad.

Pero, Zubiri “afirma”, en base a experimentos de la etología, que la estimulidad se da en el resto de los animales. Y aquí está el proceso racional completo. Sólo entonces, tenemos la teoría racional de Zubiri que constituye la segunda tesis de nuestra exposición. Ahora bien, para mayor precisión, se podría intentar explicar este proceso, desde la misma filosofía de Zubiri. Este procedimiento “parece” acercarse a lo que Zubiri llama técnicamente una “sistematización libre”, la cual tiene dos momentos. Por una parte, a partir de la realidad aprehendida, se forja libremente una nueva sistematización o estructura de ella. Por estructura, se entiende aquí la “unidad” de las notas aprehendidas. En este caso, se ha construido una nueva “unidad” o estructura de aprehensión (formalidad de estimulidad) la cual surge, por una parte, de la conservación del momento de estímulo y por otra parte, de la suspensión, de algún modo, del momento de realidad para quedarse como resultado de esta operación, con algo así como un “puro” estímulo. Se construye así, un “homólogo” de lo que es la aprehensión humana. Pero, ¿cómo podría suspenderse el momento de realidad, si el hombre vive, para Zubiri, inmerso en ella? Pienso que, para Zubiri, lo que se haría en este caso, es “suponer” como si “no” se aprehendiera la realidad. Se finge en libre sistematización una formalidad nueva, algo que no podría ser jamás aprehendido por el hombre. Se idealiza como sería una formalidad de cierta forma “arreal”. No es lo “arreal” como mera negación lógica de la realidad sino que se trata de una formalidad con características positivas, algo que ha surgido desde la consideración del momento de “estímulo” aprehendido. La formalidad de estimulidad sería, hasta aquí, una “pura” posibilidad, una posible nueva estructura básica creada. Esta posibilidad, por definición, es esencialmente irreductible con la formalidad de realidad. Pero, por otra parte, esta estructura creada, no se construye como una mera posibilidad lógica sino para afirmarla como aquello que constituye la realidad profunda. Sólo entonces tenemos lo que Zubiri llama una

hipótesis. Toda sistematización libre desemboca en una hipótesis. Así, nos dice: “El modo de dotar a la realidad profunda de estructura formal es lo que llamo hipótesis”¹⁶. En nuestro caso, por sistematización libre, se hipotetiza que el modo de aprehensión de los animales no humanos consiste en estimulidad. Una “libre” sistematización, por que finge liberarse nada menos que de lo que para Zubiri es totalmente imposible, a saber, de la formalidad de realidad. Estimulidad es así, una libre estructura de aprehensión que daría cuenta de los hechos de la etología. Los experimentos de la etología quedan ahora, explicados desde la teoría de la estimulidad de Zubiri. Por eso, veíamos más arriba que Zubiri explica estos experimentos desde el horizonte de la suspensión del momento de realidad.

Resumiendo entonces, la tesis de la irreductibilidad de las formalidades tiene dos momentos. Por una parte, se elabora la idea de estimulidad por libre sistematización de la aprehensión del estímulo real. Esto libremente creado, por definición, es irreductible con la idea de formalidad de realidad. Lo es incluso, como veremos, si este concepto de estimulidad no se da en los animales. Luego, esto libremente creado, se “hipotetiza” como algo que se da en el resto de los animales no humanos. Sólo ahora tenemos completa la libre sistematización de Zubiri, la tesis de la irreductibilidad. Con todo esto en mente, ahora estamos en condiciones de entender las explicaciones de Zubiri de los experimentos de etología, usando ciertas expresiones en las definiciones de estimulidad como “*puro estímulo*” y “*solamente* suscitar una respuesta”. Y no podía ser menos. Es que toda elaboración racional se hace “desde” la realidad, incluso para afirmar una libre formalidad como la estimulidad que se declara como algo arreal. En este sentido, repitámoslo una vez más, habría que decir que por irre realidad (por desrealización del estímulo real) se afirma algo que se hipotetiza arreal (la estimulidad). En el mismo caso, estaría la afirmación de la aprehensión de Dios. Se “suspende” ahora el mo-

mento de “sentir” para quedarse con el momento de intelección, con la “pura” realidad. Dios, aprehendería lo real no impresionantemente sino en forma directa. En ambos casos, son elaboraciones racionales que parten de lo aprehendido mismo. De ahí la importancia de atender a lo aprehendido para hacer teoría racional metafísica, si es que se la quiere hacer. A pesar de que Zubiri no sostiene esta tesis expresamente, creo que estaría plenamente de acuerdo.

3- Por último, si la tesis sobre la irreductible formalidad aprehendida por el hombre y por el resto de los animales no es meramente descriptiva, es decir, hecha desde nuestras propias aprehensiones sino racional, entonces nos surge una última pregunta. ¿Qué sentido tiene explicar la realidad dando el rodeo de la estimulidad, que por definición es algo arreal y no algo dado en nuestras aprehensiones? Para Zubiri, la teoría de la estimulidad permite entender y actualizar mejor la descripción de la realidad aunque no es necesaria su apelación. Así nos dice: “Para determinar la estructura constitutiva del acto de aprehensión intelectual no es *necesario* pero sí es muy *útil*, comenzar por decir qué es la aprehensión sensible en cuanto tal. Claro está, esto puede hacerse a su vez de maneras distintas. Una, analizando la diferencia modal de estas aprehensiones en la aprehensión de un mismo objeto. Pero para facilitar la labor es más *útil* poner ante los ojos la aprehensión sensible en y por sí misma, esto es, qué es sentir. Como la aprehensión sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la aprehensión intelectual partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de *aclarar* la intelección humana contrastándola con el ‘puro’ sentir animal”¹⁷. De esta importante cita, podemos reconocer dos momentos claves de esta última tesis de Zubiri. Veamos estos dos momentos.

a) Ante todo, Zubiri nos dice que, para

explicar la formalidad de realidad (o lo que es lo mismo la aprehensión intelectual), no es *necesaria* su contraposición con la formalidad de estimulidad que caracteriza al puro sentir animal¹⁸. Podemos explicar perfectamente la formalidad de realidad describiendo nuestras propias aprehensiones sin tener que apelar a la teoría de la formalidad de estimulidad. Dicho así sin más, esta idea parece clara en Zubiri. Sin embargo, hay que tener en cuenta que si bien no es necesaria la explicación del puro sentir en la descripción de la realidad, sí es necesaria una explicación del “sentir” humano, pues recordemos, sentir e inteligir son dos momentos de la “misma” actualización impresiva de lo real. Por ello, Zubiri nos dice en la cita, que hay otra manera de estudiar la intelección que es analizar “la diferencia modal de estas aprehensiones [sentir e inteligir] en la aprehensión de un mismo objeto”. Este sería un modo directo y describible de entender el sentir y la intelección, a saber, considerando lo aprehendido mismo y dentro de ello, intentar distinguir estos dos momentos esenciales. Ahora bien, si el sentir es esencial en la explicación del momento de intelección, entonces conveniría hacerse la pregunta, ¿es el momento de estímulo como afección suscitante, un momento esencial en la descripción de la formalidad de realidad? Porque si bien no es esencial la explicación de la estimulidad en la explicación de la realidad, sí podría serlo la del estímulo. Volveré sobre este problema en la conclusión.

b) Si como decíamos, no es esencial la explicación de la estimulidad en la descripción de la realidad, entonces ¿por qué para explicar la realidad, Zubiri tiene que dar el rodeo de la estimulidad? Zubiri nos dice en la cita que es solamente por razones de *utilidad* y *claridad*. La descripción de la realidad, piensa Zubiri, ganaría mayor luz si se hace en función de la estimulidad. Al parecer, este procedimiento no facilitó la labor¹⁹. Cabría pensar si mejor se hubiera realizado el otro procedimiento señalado más arriba. Pero, volviendo a la tesis de la “utilidad” de la contraposición, intentemos dar un paso más y esclarecer-

la, sin salirnos de los supuestos de Zubiri.

Ahora bien, para poder entender la tesis de Zubiri de la “utilidad” del contraste entre estimulidad y realidad conviene tener presente los dos momentos de la “sistematización libre”, mencionados más arriba, especialmente el primer momento. Así, recordemos, la irreductibilidad de realidad y estimulidad, no es resultado de una descripción sino una mera posibilidad. Surge por un proceso de desrealización de la aprehensión del estímulo real. Por este proceso, lo que tenemos no son dos tipos de aprehensiones sino dos ideas aprehendidas como tales (estimulidad y realidad) que podemos contrastar. Dada la índole de la construcción de la idea de estimulidad (por suspensión del momento de realidad) esta idea es, por definición, irreductible a la idea de la formalidad de realidad. Y es entonces, a mi juicio, como contraposición de ideas y sólo en tanto que ideas, que se podría “aclarar” la descripción de la realidad. ¿Qué es lo que “aclara” de la formalidad de realidad? Al contrastar la realidad con la idea de estimulidad, cobra una mayor presencia, una mayor “actualidad” el momento de “en propio”, de “de suyo”. Ello ocurre porque en la estimulidad se ha fingido que este momento no existe. La aprehensión de realidad, entonces, queda iluminada desde la idea de estimulidad. Ello nos patentiza el “de suyo” mismo con más fuerza por sobre otros momentos. Lo interesante de esto, es que este contraste aclararía la realidad, incluso, aunque su afirmación sobre que “constituiría” la formalidad del resto de los animales fuera *falsa*. Es que son dos tesis distintas. Una, la tesis de la irreductibilidad de formalidades en el hombre y el resto de los animales. Otra, la tesis de que esta irreductibilidad puede sernos útil y aclararnos mejor la formalidad de realidad. Desde luego, Zubiri, no utiliza la estimulidad como una pura idea lógica que ilumina por contraste sino que la utiliza como una “hipótesis” que da cuenta de la diferencia esencial entre el hombre y el resto de los animales. Por ello, la tesis de la “utilidad” no es *necesaria*. Pero valía la pena aclarar el valor y la limi-

tación de su utilidad. Cuestión distinta es meditar si este procedimiento no sólo no logró dar mayor claridad a la aprehensión de realidad sino que también oscureció algún aspecto suyo. Dejamos el problema para el lector.

Recojamos ahora, a modo de conclusión, estas tres tesis y mencionemos brevemente, a qué problemas ulteriores nos llevan todas estas ideas de Zubiri.

Conclusión

Hemos revisado tres tesis de Zubiri sobre la conexión entre estímulo y realidad y las hemos incardinado en el hecho de la aprehensión de realidad estimulante o estímulo real. Este hecho y todas sus implicancias, constituiría el radical problema de la aprehensión de formalidad y de estimulación en Zubiri. Desde aquí, debe empezar a explicarse los múltiples problemas restantes que nos han aparecido en este escrito. Revisemos entonces, de nuevo estas tesis, agregando ahora, algunas preguntas que nos llevan a repensar algunas ideas de Zubiri.

1- Ante todo, como se señalaba antes, hay que señalar que, para Zubiri, existe el hecho de la aprehensión de realidad estimulante (o estímulo real) en el hombre. Por el momento sentiente de la impresión de realidad, nuestras afecciones pueden tener el carácter suscitante de respuesta. Ahora bien, este punto no fue lo suficientemente desarrollado por Zubiri, al menos en sus escritos. Porque cabría repensar el problema. ¿En qué consiste el momento “estimulante” de la aprehensión de realidad? ¿Es un momento del contenido aprehendido? ¿Es un modo sentiente de la aprehensión impresiva, como el “hacia” o el “ante mí”? ¿Será acaso un momento de formalidad? ¿O un momento del ser de lo aprehendido? Son problemas que surgen en la medida en que atendemos a nuestras propias aprehensiones.

2- Zubiri sostiene la tesis de que realidad y estimulación (no estímulo) entendidos como formalidades del hombre y del resto de los animales respectivamente, son

esencialmente irreductibles. No puede haber un animal que aprehenda los contenidos con estas dos formalidades a la vez. Esta tesis, a mi juicio, Zubiri la afirma, por “sistematización libre” en dos pasos: primero, suspendiendo el momento de realidad de la aprehensión de realidad estimulante. Esta suspensión es una operación que se hace, por así decirlo, “dentro” de la aprehensión misma. Como veíamos, esto no es aún una teoría sino un proceso de desrealización. La estimulación, es así, una “pura” posibilidad tal como puede serlo la teoría de la “pura” inteligencia divina. Luego, se “hipotetiza” que la “estimulación” constituye la formalidad de los animales no humanos. Ello, lo afirma Zubiri, basado en los experimentos de la etología, los cuales son iluminados desde el horizonte de la realidad.

Ahora bien, aquí podríamos empezar a pensar si los experimentos de la etología quedan suficientemente explicados con la teoría de la estimulación. Los experimentos con chimpancés parecen mostrarnos que estos animales no pueden liberarse del estímulo, del carácter suscitante. Pero, ¿muestran acaso que lo aprehendido consiste sólo en “puro” estímulo, es decir, en mera estimulación? Como nos movemos en los terrenos de la racionalidad, habría que ser capaz de diseñar experimentos que demuestren si los animales aprehenden en pura estimulación ¿Es posible el diseño de un experimento que demuestre que el animal viva, no entre estímulos, sino en la pura estimulación? ²⁰ ¿Se le ocurre al lector como tendría que ser este experimento, de ser posible? Dejamos nuevamente el problema abierto.

3- Por último, Zubiri sostiene que la teoría de la estimulación no es “necesaria” pero sí muy “útil” para aclarar, por contraste, la positiva descripción de la formalidad de realidad. En la descripción de la aprehensión de realidad, no nos encontramos con ningún carácter que responda al “concepto” de estimulación elaborado por Zubiri. Por ello, decía antes, que la tesis de la “utilidad” resulta en la medida en que el contraste “estimulación-realidad” sea algo

elaborado “desde” la misma aprehensión de realidad. Sólo desde ella y en ella, dos momentos pueden ser contrastados y más aún, afirmados como irreductibles. Pero la estimulidad, como veíamos, no es algo dado, no es un momento de la aprehensión humana sino un concepto libremente creado. Pero si nos es dado el momento de estímulo en la aprehensión de realidad. Desde esta aprehensión, Zubiri, en una “sistematización libre” suspende el momento de realidad para quedarse con el “puro” estímulo en cuanto tal, es decir, la estimulidad. Esta estimulidad obtenida, al compararla con la formalidad de realidad, ilumina a ésta, haciéndonos más patente el momento de “de suyo” por sobre otros momentos. Sólo en este sentido, podría decirse que la comparación de estas dos formalidades es útil.

Ahora bien, siguiendo con la meditación, convendría estudiar la interna conexión entre estímulo y realidad, dado que ambos momentos, no son irreductibles sino que se dan en la misma aprehensión humana. Este estudio origina nuevos problemas porque si bien, la estimulidad no es necesaria para la explicación de la realidad, ¿puede decirse lo mismo del momento de estímulo? ¿Es el estímulo, un

momento esencial del sentir y por ello, un momento esencial de la realidad? La tesis de la estimulidad y su contraste, ¿Acaso en vez de iluminar, no oscurecerá el momento estimulante de la realidad? ¿Se puede explicar la realidad sin dar el rodeo del “estímulo”? Zubiri, piensa que estímulo y realidad son momentos distintos y separables. En uno de sus textos nos dice: “Todo estímulo es aprehendido por el hombre como realidad, pero no toda realidad aprehendida es forzosamente estímulo: un paisaje no es necesariamente estímulo, ni lo es tampoco un sonido elemental”²¹. Pero estos ejemplos, no son tan claros, pues, ¿no se estará confundiendo la realidad aprehendida con una cosa real “ante mí” presente? Desde luego, dejamos todos estos problemas abiertos, para que el lector los medite desde sus propias experiencias.

En síntesis, hemos visto que las tres tesis de Zubiri sobre estimulidad y realidad están incardinadas en una sola; en la descripción de la realidad estimulante. Sólo desde ella, puede iluminarse las ideas de Zubiri, y por supuesto, los nuevos cauces del pensar que podrían quedar abiertos, a través de las preguntas finales del escrito.

Notas

- ¹ *Inteligencia sentiente, primera parte: Inteligencia y realidad* [IRE], Alianza, Madrid, 1980. IRE, p. 35.
- ² “Respectividad de lo real” [RR] en *Realitas III-IV*, Labor, Madrid, 1976-1979, p. 29.
- ³ IRE, p. 77.
- ⁴ Véase, por ejemplo, IRE, pp. 60-61, *Sobre la esencia* [SE], Alianza, Madrid, 1985, p. 15, 115, 478, 501.
- ⁵ *Sobre el hombre* [SH], Alianza, Madrid, 1986, p. 478.
- ⁶ IRE, p. 48.
- ⁷ No es que al imaginar algo no haya afección y por ende, estímulo. Es sólo que desde la pura atención en lo imaginado, este momento de afección pierde fuerza. Además, lo imaginado, por muy dominante que sea, es siempre sólo un momento de lo aprehendido

y el momento de afección es un carácter campal de todo lo aprehendido. No podemos entrar aquí en este análisis.

- ⁸ IRE, p. 49. El destacado es mío.

- ⁹ IRE, p. 49.

- ¹⁰ He colocado el ejemplo de la manzana podrida, dado que, en el ejemplo, puede mostrarse mejor el carácter suscitante de respuesta. Sin embargo, el ejemplo puede llevar a confusión. Podría pensarse que la estimulación es algo puramente innato. Pero la estimulación es un carácter de lo aprehendido independiente si la suscitación sea innata o no. Por otra parte, podría pensarse también que estímulo es una “cosa” que por sí misma suscita una respuesta. Pero la estimulación es un carácter de la “configuración” de todo lo aprehendido. Es una propiedad campal. No podemos entrar aquí en

este tema.

- ¹¹ Ellacuría nos explica del mismo modo el estímulo real. Así nos dice: “El hombre no aprehende los estímulos estímulicamente, lo que el hombre aprehende de los estímulos no se agota en que le susciten una respuesta actual o retardada, no se agota en las respuestas que va a desencadenar, sino que aprehende esos mismos estímulos por su cara propia, por así decirlo, por lo que son ‘realmente’” (Ellacuría, “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Labor, Madrid, 1976-1979, p. 287.)
- ¹² La tesis de la “irreductibilidad” tiene también otra arista; la perspectiva “genética” o evolutiva. Según esta perspectiva, para Zubiri, jamás saldrá el hombre con su formalidad de realidad, por medio de la “mera” complicación o “sistematización” de la formalidad de estimulidad. Se requiere de un dinamismo especial, que él llama “elevación”. No podemos entrar en este tema. Sólo hay que señalar que esta teoría de la elevación, es explicable en la medida en que atendemos a cómo puede surgir desde la aprehensión humana misma, la tesis de la irreductibilidad. Es lo que intentaremos explicar en este escrito.
- ¹³ Describo este experimento basado en el libro de Koffka, K., *Bases de la evolución psíquica*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1941.
- ¹⁴ Koffka, *op. cit.*, p. 164.
- ¹⁵ Por “configuración” perceptiva se entiende aquí, la determinada relación de los objetos presentes en la percepción (incluido los estímulos del propio cuerpo como el hambre) en tanto suscitantes de una respuesta. En verdad, la estimulación no es nunca suscitada sólo por un objeto presente sino por la configuración campal completa. Es un tema que no podemos tratar aquí.
- ¹⁶ *Inteligencia sentiente, tercera parte: Inteligencia y razón* [IRA], Alianza, Madrid, 1983, p. 123.
- ¹⁷ IRE, p. 26. El destacado es mío.
- ¹⁸ Para Zubiri, “el puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente” (IRE, p. 52.). En el puro sentir se actualiza lo aprehendido como estimulidad así como en la inteligencia sentiente se actualiza la realidad. Inteligencia sentiente y puro sentir son las dos facultades de aprehensión. Para Zubiri, esta explicación es una teoría. No podemos entrar aquí en este extenso tema.
- ¹⁹ Para Espinoza, la contraposición entre estímulo y realidad es una gran equivocación, “pues con esto el ‘de suyo’ queda, en cierta forma, dependiendo de lo que sea el estímulo para ser entendido” (Espinoza, “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’,” *The Xavier Zubiri Review*, 4, 2002, p. 72). La distinción entre estimulidad y estímulo puede ayudar a aclarar este problema. Más abajo expondré en que medida podría ser útil, para Zubiri, la tesis de la contraposición sin que la realidad dependa de la estimulidad. Otro problema sería naturalmente, entender la conexión entre realidad y estímulo. Le dejo el problema al lector.
- ²⁰ Este reto, ya lo anunció Alberto Del Campo. Así nos dice: “Nuestra situación no es, pues, fácil. Tenemos una doctrina de la Inteligencia pero nos falta un Yerkes o un Koehler que le plantee a los animales los problemas que se derivan de esta nueva concepción de la Inteligencia” (Del Campo, “El hombre y el animal”, *Realitas III-IV*, Labor, Madrid, 1976-1979, p. 259.). Pero el problema también radica si este experimento es posible.
- ²¹ IRE, pp. 60-61.

La conceptualización zubiriana de la presencia eucarística de Cristo: críticas y valoración de las mismas

Francisco-Xavier Sotil Baylos

Seminario Redemptoris Mater

Rome, Italy

Abstract

In 1980, on the occasion of his investiture as Doctor of Theology *honoris causa* by the University of Deusto, Xavier Zubiri gave his lecture "Theological Reflections on the Eucharist." In it he reiterated his contribution to the understanding of the mystery of the Eucharistic presence of Christ. To theologically conceptualize this presence, Zubiri appeals to his own original metaphysics of reality. According to Zubiri, the Eucharistic presence of Christ consists formally in transubstantiation by transactualization or, if one wishes, in transubstantivating transactualization. Four authors have dedicated an article or paper specifically to Zubiri's text: F. Alluntis, J. L. Cercós, J. M. Millás and J. A. Sayés. The present article also tries to do so. It presents Zubiri's lecture step-by-step, utilizing many elements of Zubiri's discussion of the Eucharist in his lecture "The Theological Problem of Man: God, Religion, and Christianity" (1971-72), as well as his works in general. As means to deepen the understanding of Zubiri's concept of the Eucharistic presence of Christ, discussion and valuation of the observations and critical comments made by Alluntis and Sayés are also included.

Resumen

En 1980, con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* en teología por la Universidad de Deusto, Xavier Zubiri pronunció la lección "Reflexiones teológicas sobre la eucaristía." En ella repropuso su contribución a la inteligencia del misterio de la presencia eucarística de Cristo. Para conceptualizar teológicamente dicha presencia, Zubiri recurre a su original metafísica de la realidad. Se puede decir que, según Zubiri, en síntesis, la presencia eucarística de Cristo consiste formalmente en transustantivación por transactualización o, si se quiere, en transactualización transustantivante. Cuatro autores han dedicado un artículo o comunicación específicamente al texto de Zubiri: F. Alluntis, J. L. Cercós, J. M. Millás y J. A. Sayés. El presente trabajo también intenta hacerlo. Presenta paso a paso el texto de la lección de Zubiri, aportando, para una eventual mejor comprensión del mismo, tanto elementos de la exposición de Zubiri sobre el tema de la eucaristía en su curso oral extrauniversitario "El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo" (1971-1972), como de su obra en general. Como medio para ahondar en la comprensión de la conceptualización zubiriana de la presencia eucarística de Cristo, en carácter de menor tamaño se intercala una exposición y valoración de las observaciones y críticas que punto por punto hace Alluntis y Sayés.

Introducción

Durante los años 1971-1972, Xavier Zubiri impartió un curso extrauniversitario de 26 lecciones con este título: *El problema teológico del hombre: Dios, religión,*

*cristianismo*¹. La tercera y última parte del curso la dedicó a tratar sistemáticamente algunos temas de la teología cristiana². Al abordar el tema de la eucaristía, se limitó prácticamente a la cuestión de la presencia eucarística de Cristo³. No es de extra-

ñar. Ésa había sido últimamente la cuestión candente entre los teólogos, sobre todo durante la primera mitad de los años sesenta.

Tanto fue así, que el 3 de septiembre de 1965 —once días antes de iniciar el último periodo del Concilio Vaticano II—, el papa Pablo VI promulgó su carta encíclica *Mysterium fidei* sobre la doctrina y el culto de la eucaristía⁴, en la que rechazaba determinadas opiniones teológicas acerca de la presencia eucarística de Cristo divulgadas en los últimos años⁵.

Conviene recordar enseguida algunos puntos de esta encíclica, pues son cruciales a la hora de enjuiciar la validez de los intentos, también del zubiriano, de conceptualizar teológicamente el misterio de la presencia real de Cristo en la eucaristía.

A) El Papa aprueba el deseo de investigar y poner de manifiesto las riquezas del misterio eucarístico para hacerlo entender a los hombres de hoy⁶. Afirma, sin embargo, que ciertas opiniones acerca del dogma de la transustanciación perturban y confunden a los fieles. En concreto, no se puede insistir tanto en la razón del signo sacramental como si el simbolismo expresara exhaustivamente el modo de la presencia eucarística de Cristo; ni discutir sobre el misterio de la transustanciación sin referirse a la admirable conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su sangre, como si dicha conversión se limitara a la llamada transignificación y transfinalización⁷.

B) Es más, no basta salvar la integridad de la fe. Es necesario también observar religiosamente la norma de hablar que la Iglesia ha establecido; nadie, a su propio arbitrio o so pretexto de nueva ciencia, puede cambiarla. En efecto, las fórmulas dogmáticas expresan conceptos no vinculados a una determinada forma de cultura ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o culto;

por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar. Es verdad que dichas fórmulas se pueden explicar más clara y ampliamente con mucho fruto, pero nunca en un sentido diverso de aquel en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe permanezca intacta la verdad de ésta⁸.

C) La encíclica, finalmente, reafirma la doctrina dogmática de la Iglesia sobre la presencia eucarística de Cristo y sobre la transustanciación:

1. La presencia de Cristo en la eucaristía se llama real, no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por antonomasia, porque es también corporal y sustancial. No consiste en la presencia de una naturaleza “pneumática” y omnipresente del cuerpo de Cristo, ni se reduce a los límites de un simbolismo: el sacramento de la eucaristía no es sólo un signo eficaz de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles del Cuerpo Místico⁹.

2. Cristo se hace presente en el sacramento de la eucaristía por la conversión de toda la sustancia del pan en su cuerpo y de toda la sustancia del vino en su sangre; conversión admirable y singular, que la Iglesia católica justamente y con propiedad llama transustanciación. Realizada ésta, las especies del pan y del vino adquieren sin duda un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada, y signo de un alimento espiritual; pero adquieren un nuevo significado y un nuevo fin porque contienen una nueva realidad que con razón se denomina ontológica. Porque bajo las especies del pan y del vino ya no existe lo que antes había, sino una cosa completamente diversa; y esto no tan sólo por el juicio de la fe de la Iglesia, sino por la realidad objetiva, puesto que, convertida la sustancia o naturaleza del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo, no queda ya nada del pan y del vino, sino tan sólo las especies: bajo ellas Cristo todo entero está presente en su realidad física, incluso corporalmente, aunque no como los cuerpos están en un lugar¹⁰.

Tras la publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, menguó sensiblemente la atención teológica al tema de la presencia eucarística de Cristo. Los teólogos que siguieron tratándolo procuraron precisar más su terminología y, en general, buscar una síntesis entre realidad y símbolo¹¹. El tema resurgió en cierta medida en virtud de los acuerdos doctrinales logrados en el diálogo católico-protestante, particularmente entre los años 1967-1972¹².

En este contexto hay que situar, pues, la aportación de Zubiri, durante el curso 1971-1972, a la cuestión teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía. No tuvo prácticamente ninguna repercusión más que entre el reducido círculo de sus alumnos, discípulos, colaboradores y amigos, hasta que el 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* en teología por la Universidad de Deusto, Zubiri pronunció la lección *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*¹³, en la que repropone su contribución a la inteligencia del misterio de la presencia eucarística de Cristo.

Cuatro autores, que sepamos, han dedicado un artículo o comunicación específicamente a la exposición y comentario del texto escrito de las *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía* de Xavier Zubiri. Son, por orden cronológico: Félix Alluntis, José Luis Cercós, José María Millás y José Antonio Sayés¹⁴.

Sayés rechaza por completo, tanto filosófica como doctrinalmente, este intento zubiriano de una nueva conceptualización teológica de la presencia eucarística de Cristo. Alluntis, Cercós y Millás, en cambio, lo valoran positivamente, aunque Alluntis, presenta muchas perplejidades, interrogantes y objeciones a la conceptualización de Zubiri, y sugiere algunas soluciones.

El presente trabajo también se propone contribuir al estudio de la conceptualización de la presencia eucarística de Cristo expuesta por Zubiri en el texto de su lección *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*. Trataremos de presentar paso a paso dicho texto¹⁵, aportando, para una eventual

mejor comprensión del mismo, tanto elementos de la exposición de Zubiri sobre el tema de la eucaristía en su curso de 1971-1972¹⁶, como de su obra en general. En letra menor intercalaremos nuestro intento de exposición y de valoración de las observaciones y críticas que hace Alluntis al texto de Zubiri; pensamos que esto constituye un medio para ahondar en la comprensión de la conceptualización zubiriana de la presencia eucarística de Cristo. Antes de la conclusión del trabajo trataremos de exponer y valorar también la crítica que hace Sayés al texto de Zubiri.

Finalizamos este preámbulo recordando las recientes palabras del magisterio de la Iglesia sobre la verdad dogmática de la presencia eucarística de Cristo: “Se comprende cómo, a lo largo de los siglos, esta verdad haya obligado a la teología a hacer arduos esfuerzos para entenderla. Son esfuerzos loables, tanto más útiles y penetrantes cuanto mejor consiguen conjugar el ejercicio crítico del pensamiento con la ‘fe vivida’ de la Iglesia, percibida especialmente en el ‘carisma de la verdad’ del Magisterio y en la ‘comprensión interna de los misterios’, a la que llegan sobre todo los santos¹⁷. La línea fronteriza es la señalada por Pablo VI: ‘Toda explicación teológica que intente buscar alguna inteligencia de este misterio, debe mantener, para estar de acuerdo con la fe católica, que en la realidad misma, independiente de nuestro espíritu, el pan y el vino han dejado de existir después de la consagración, de suerte que el cuerpo y la sangre adorables de Cristo Jesús son los que están realmente delante de nosotros’¹⁸.”

I. Consideraciones preliminares¹⁹

Zubiri empieza su lección con esta afirmación: “La eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros”²⁰. Se entrevé aquí la conceptualización zubiriana de los sacramentos²¹. Podemos decir que sacramento, según Zubiri, es una actualización signitativa de todas las acciones de la vida personal de Cristo²²—que culminan en la acción única de su muerte-resurrección— en virtud de la cual

Cristo plasma la realidad vital personal del hombre según esas acciones, haciendo así del hombre un discípulo de Cristo, un cristiano, otro Cristo. El bautismo es la iniciación de esa plasmación sacramental de la vida entera de Cristo en el hombre; la eucaristía es la plenitud de esa plasmación y, por tanto, como afirma Zubiri, la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros.

Prosigue Zubiri diciendo que la eucaristía “es un misterio. A fuer de tal, es algo que no se puede ‘explicar’. Pero, sin embargo, es algo que se puede ‘tratar’ conceptualmente para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio. Esto es la teología”²³. Estas densas frases nos sugieren algunas consideraciones.

A) Con la expresión “a fuer de tal” indica Zubiri que la eucaristía no es un misterio porque no se puede explicar, sino todo lo contrario: la eucaristía no se puede explicar porque es un misterio, o sea, una realidad de índole constitutivamente misteriosa. Zubiri resalta siempre la prioridad de la realidad respecto al cognoscente.

B) ¿Qué entiende Zubiri por misterio? Lo dice, por ejemplo, al introducir sus lecciones sobre la Trinidad: misterio en sentido amplio es todo aquello que responde en una u otra forma a un designio, a un arcano de las decisiones de la voluntad de Dios; pero misterio en sentido estricto es todo aquello que concierne a la realidad misma de Dios²⁴.

C) Según Zubiri, no se pueden “explicar” sino únicamente “tratar” conceptualmente no sólo la eucaristía y los demás misterios, sino la mayoría de las realidades. Veámoslo. La razón es el tercer modo de intelección de lo real (la intelección de lo real en la realidad), tras el logos (intelección de lo real en realidad) y la aprehensión primordial de realidad (intelección de lo real como real). Al análisis de estos tres modos de intelección dedicó Zubiri su obra más madura: su trilogía sobre la inteligencia sentiente²⁵, que es “la clave de lectura para todos sus escritos”²⁶, también para el texto que nos ocupa. Pues bien, todo lo real se actualiza (está presente) en

la intelección racional como problema, como constitutivamente problemático, y lanza así a la razón a inquirir lo real²⁷. Este inquirir puede ser un adentrarse en lo real problemático y “resolver” el problema, pero no es este el caso general; entonces adentrarse consiste sólo en “tratar”²⁸. “El ‘tratamiento’ de lo problemático es ya incoación de una solución. Pero esta solución puede ser algo hacia lo cual el tratamiento incoado no hace sino dirigirnos convergentemente; una convergencia que las más de las veces será tan sólo ‘asintótica’”²⁹. Es obvio, por tanto, que el caso de los misterios, como la eucaristía, es *a fortiori* sólo término de “tratamiento”.

D) Que los misterios no sean explicables ni solubles por parte de la razón no quiere decir, pues, que sean oscuridad. El misterio, como ciertos focos luminosos oscuros, derrama luz alrededor y esa luz puede revertir y hacer más claro aquello que inicialmente puede presentarse como oscuro en él: “esta reversión es justamente la conceptuación”³⁰.

E) Zubiri da una definición de la teología en sentido estricto, o sea, de la ciencia teológica: teología es la conceptuación (el tratamiento conceptual) del misterio para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio.

Prosigue Zubiri su lección recordando que “una cosa es el misterio y la fe en él, otra la conceptuación teológica: es evidente que para creer en la eucaristía no se precisan conceptos teológicos”³¹. Desde su original conceptuación de la fe³², Zubiri ha tratado muy extensamente el tema de la diferencia esencial entre inteligencia y fe, así como el de su radical unidad³³.

Añade Zubiri enseguida que “la conceptuación teológica puede ser de índole muy diversa”³⁴. En el texto escrito por Zubiri como introducción a su curso de 1971-1972, trata del origen del “logos teológico” a partir del logos kerygmático y del logos epideíctico, de su diversificación en tres formas distintas de teología (especulativa o metafísica, histórica y bíblica o hermenéutica), así como de la unidad de éstas en cuanto momentos estructurales que son

de una única teología científica o sistemática³⁵.

Finalmente, Zubiri presenta concretamente su lección:

A) Su estudio se va a limitar a la conceptualización teológica de carácter metafísico. Las *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía* de Zubiri, por tanto, son propiamente reflexiones de teología especulativa o metafísica.

B) Las teologías especulativas —dice Zubiri— difieren en virtud del elenco de conceptos metafísicos de que se sirven; él va a “conceptuar a su modo”³⁶, es decir, recurriendo al elenco de su sistema metafísico y siguiendo, en este caso, “una vía metafísica bastante simple”³⁷.

C) El tema formal de su lección no va a consistir en decir cosas nuevas sobre la eucaristía, sino las ya sabidas, aunque conceptualizadas a su modo. Creemos que conviene recordar aquí, aunque sea muy brevemente, los dos elementos fundamentales de la filosofía de Zubiri.

Como es sabido, para Zubiri, toda la filosofía occidental, desde Parménides, se fundamenta en lo que él considera una doble desviación: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Para la filosofía occidental, en efecto, la inteligencia es primariamente inteligencia concipiente, puesto que considera que su primer acto consiste en concebir lo ya aprehendido por los sentidos. Y esa inteligencia concipiente descubre que lo real consiste radicalmente en “ser”: lo real es radicalmente lo que es³⁸ y la realidad sólo es el carácter de algunos seres, o sea, de los seres reales.

La labor filosófica de Zubiri consiste fundamentalmente en corregir ambas desviaciones “inteligizando el logos” y “reificando el ser”, porque tanto la intelección conceptual como el ser no son últimos sino sólo penúltimos. Concebir es únicamente un modo de intelección “ulterior” al modo primario de intelección que consiste en aprehender las cosas como reales, y el ser es únicamente un carácter formal pero “ulterior” de las cosas reales: la inteligencia es primaria y radicalmente inteligencia

sentiente y las cosas son primaria y radicalmente realidad. Los dos pilares conceptuales de la filosofía de Zubiri son, en efecto, la inteligencia sentiente y la realidad.

Ahora bien, recuérdese que, para Zubiri, realidad no es objetividad, ni sentido, ni existencia, ni lo que son las cosas en sí mismas allende la intelección, etc.; realidad es “de suyo”, o sea, es tener “de suyo” los propios caracteres, partes, dimensiones, notas, etc. Y, según Zubiri, la inteligencia humana es inteligencia sentiente no entendida como inteligencia sensible: no es que la inteligencia realice el acto de elaborar los datos ya captados por los sentidos en el acto que les es propio. La inteligencia es inteligencia sentiente porque en un mismo y único acto aprehende impresivamente (= siente) las cosas como reales (= entiende): el sentir humano es constitutivamente sentir intelectual y la inteligencia humana es constitutivamente inteligencia sentiente.

En esta lección, sin embargo, Zubiri no va a necesitar echar mano explícitamente de estos dos conceptos fundamentales de su filosofía. Le va a bastar, como veremos, con recurrir a otros tres conceptos clave de su pensamiento filosófico: sustantividad, actualidad y corporeidad.

D) Prosigue Zubiri diciendo: “Es muy posible que tal conceptualización parezca a muchos insuficiente. Pero insuficiente ¿para qué? Ciertamente para el misterio; pero esta insuficiencia es esencialmente inherente a toda conceptualización teológica del misterio. Insuficiente ¿metafísicamente? Todo depende de la idea que se tenga de la metafísica. No voy a entrar aquí en este tema”³⁹.

E) Zubiri va a hacer su conceptualización “de un modo sumamente elemental, trazando tan sólo un esbozo de lo que debieran ser desarrollos conceptuales ulteriores”⁴⁰. No hay que olvidar esto nunca para valorar en su justo medio la presente lección de Zubiri.

F) Pretende atenerse “a los nudos datos de la fe”⁴¹ y le basta con que su conceptualización metafísica “deje trasparecer suficientemente la fe integral en el dato reve-

lado, y en el dogma eclesiástico". Zubiri estaba dispuesto a rectificar cuando eso fuera necesario⁴².

G) De los muchos problemas esenciales que plantea la eucaristía, su lección se va a limitar a abordar tres, íntimamente conexos entre sí: a) la presencia real de Cristo en la eucaristía; b) el modo de esta presencia; c) la razón formal de la eucaristía, que constituyen las tres partes de la lección de Zubiri. Nosotros vamos a dividir el cuerpo de la lección de Zubiri en estas tres partes: II. Hecho de la presencia eucarística de Cristo; III. Conceptuación teológica de la presencia eucarística de Cristo; IV. Razón formal de la eucaristía.

II. Hecho de la presencia eucarística de cristo

Antes de entrar en su conceptualización, Zubiri expone a su modo "*el hecho mismo de la presencia real*"⁴³ de Cristo en la eucaristía.

Advierte ante todo que, para simplificar su exposición, se va a referir únicamente al pan, dejando de lado el vino. Pensamos que, dado el objeto preciso de su exposición, que es la conceptualización propiamente metafísica de la presencia eucarística de Cristo, esa reducción es pertinente. Es obvio que la cosa sería muy diferente si su exposición versase sobre el sacramento de la eucaristía en general.

Zubiri hace su exposición del hecho de la presencia eucarística de Cristo en cuatro pasos: A) Análisis del texto de 1 Co 11,24; B) Presencia de Cristo en el pan *sub ratione alimentii*; C) Transformación del pan alimento material en alimento espiritual; D) Realidad física de la presencia de Cristo en el pan consagrado.

A) Análisis del texto de 1 Co 11,24⁴⁴

Zubiri parte de las palabras de Cristo sobre el pan, ciñéndose al texto escrito más antiguo que es 1 Co 11,24: τοῦτό μοῦ ἐστὶν τὸ σῶμα ("esto es mi cuerpo"). Analiza las tres partes de la frase: μοῦ τὸ σῶμα (mi cuerpo), τοῦτό (esto), ἐστὶν (es), y dice lo que sigue, que según él es "todo ello [...] sobradamente sabido"⁴⁵:

1. Σῶμα, que el latín tradujo por *corpus*, cuerpo, traduce el arameo —lengua en la que se expresó Cristo— *guf* o *basar*, términos que significan cuerpo, pero no sólo como parte material del hombre a diferencia del alma; designan el hombre completo entero: "yo mismo"⁴⁶. También el griego σῶμα expresa a veces "yo mismo"⁴⁷, como puede verse en algunos pasajes de san Pablo⁴⁸.

2. Τοῦτό, esto, es el sujeto de la frase. El arameo *da* y el hebreo *ze* significan "este, esto" y a veces "aquí". Ambos significados no se excluyen porque se trata siempre de "esto que está aquí". "Sea cualquiera la traducción que se adopte, la frase dice 'esto (aquí) soy yo mismo'"⁴⁹.

3. Ἔστιν (es) es el verbo de la frase griega. Pero en arameo y hebreo no hay cópula verbal, no está el verbo ser. Por eso Zubiri considera esfuerzo perdido todo lo que se ha discutido sobre el sentido del 'es' en la frase de la institución eucarística. La frase en arameo y hebreo es puramente nominal. En su trilogía sobre la inteligencia, dice Zubiri que hay tres formas de afirmación o juicio: posicional, proposicional y predicativo. La frase nominal es la expresión del juicio proposicional. No se trata de una elipsis verbal, o sea, de que el verbo esté sobrentendido en la frase; la frase nominal es propia y originariamente averbal, sólo tiene nombres. Se usa generalmente, pero no exclusivamente, en sentencias e invocaciones. Algunos ejemplos: la corrupción del mejor, la peor; genio y figura, hasta la sepultura, para verdades, el tiempo; Tú, el único Santo, etc.⁵⁰.

"Por tanto —concluye Zubiri—, habrá que traducir: 'esto (aquí), yo mismo'"⁵¹. Y resalta que "la frase nominal expresa la realidad misma con mucha más fuerza que la frase verbal copulativa"⁵². En efecto, como explica en su trilogía sobre la intelección, en la frase verbal se afirma meramente una unidad de *conexión* (A es B); en la frase nominal, en cambio, se afirma una unidad de *compleción* (AB)⁵³. Por ejemplo, en la frase nominal: la mujer, siempre voluble (*varium et mutabile semper femina*)⁵⁴, "no afirmo simplemente que la mujer

tiene volubilidad, sino que es voluble por su propia índole, en cuanto mujer [...]. No se trata tan sólo de que la mujer por su propia índole determine una volubilidad, sino de que lo determinado, esa volubilidad, es un momento de su propia realidad *femínea*⁵⁵.

Tras su análisis de 1 Co 11,24, concluye Zubiri: "Cristo mismo, pues, en su propia realidad concreta, está presente en el pan consagrado"⁵⁶.

Alluntis hace aquí dos observaciones que piensa que no son nimias⁵⁷:

a) "Esto (aquí), yo mismo", no quiere decir 'yo estoy presente en esto', sino 'esto soy yo mismo'⁵⁸. No nos parece que Zubiri haya afirmado lo contrario, pues ha dicho: "sea cualquiera la traducción que se adopte, la frase dice 'esto (aquí) soy yo mismo'⁵⁹, y a continuación ha resaltado precisamente que "esto (aquí), yo mismo", como frase nominal que es, expresa la realidad misma con mucha más fuerza que "esto (aquí) soy yo mismo", porque expresa que "esto (aquí)" es un momento de la propia realidad de Cristo. Lo que pasa —creemos— es que Alluntis junta dos frases sueltas de Zubiri: "por tanto, habrá que traducir: 'esto (aquí), yo mismo'"⁶⁰ y "Cristo mismo, pues, en su propia realidad concreta, está presente en el pan consagrado"⁶¹, e insinúa así que Zubiri dice que "esto (aquí), yo mismo", no quiere decir "esto soy yo mismo" sino "yo estoy presente en esto", cosa que no nos parece cierta.

No obstante, la última afirmación de Zubiri en su presentación del hecho de la presencia eucarística de Cristo dice textualmente: "Estar envuelve una connotación de realidad física propia: 'aquí estoy yo mismo'"⁶². Si se toma esta frase "aquí estoy yo mismo" como traducción de "esto (aquí), mi cuerpo" y encima se entiende como "localización", sí podría parecer una rebaja importante de la "realidad física" de la presencia eucarística de Cristo. Nos parece, sin embargo, que el conjunto de este punto no da pie a esa interpretación. De todos modos hubiésemos preferido, para una mayor claridad y puesto que

Zubiri dice que la frase nominal expresa al máximo el ser y la realidad física⁶³, esta otra frase más zubiriana: "aquí 'estoy siendo' yo mismo"⁶⁴.

Creemos, en efecto, que éste es el pensamiento de Zubiri, como lo ha dejado escrito en otra parte con mucha precisión: "Recordemos que *stare*, estar, tenía a veces en latín clásico la acepción de *esse*, 'ser', pero en sentido 'fuerte'. Pasó así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino la realidad 'física' en cuanto 'física'. Con lo cual el *esse*, ser, quedó adscrito casi exclusivamente a su sentido de útil gramatical, la *cópula*. Sólo raras veces expresa el 'ser' lo hondo y permanente a diferencia de lo circunstancial, que se expresa entonces en el 'estar'; así cuando se dice de fulano que 'es' un enfermo, cosa muy distinta de decir de él que 'está' enfermo. Pero esto quizá tampoco hace excepción a lo que acabamos de decir, sino que el matiz primitivo [de *stare* como *esse* en sentido fuerte] es perfectamente perceptible. Porque lo circunstancial, precisamente por serlo, envuelve el momento 'físico' de su realización, al paso que el 'es' hondo y permanente denota más bien el 'modo de ser', no su carácter 'físico'. Por eso la expresión 'estar siendo' es, tal vez, la que mejor expresa el carácter de realidad 'física' de que está dotada toda cosa real"⁶⁵.

b) Como Zubiri habla de la presencia de Cristo en el pan consagrado⁶⁶, observa Alluntis que "tradicionalmente y en general (léanse los concilios, los papas, los teólogos hasta tiempos relativamente recientes) no se habla de la presencia de Cristo en el pan después de la consagración, sino de la presencia de Cristo en la eucaristía; mal podían hablar de presencia de Cristo en el pan después de la consagración, sí, según ellos, no había ya pan, sino sólo especies de pan"⁶⁷.

Su observación histórica es cierta, pero opinamos que no su interpretación. A partir del siglo V, la celebración eucarística empezó a llamarse "misa" más que "eucaristía", de tal modo que, durante muchos siglos, hasta prácticamente el Concilio

Vaticano II, el término “eucaristía” se convirtió en sinónimo de la hostia consagrada; de ahí que se hablase normalmente de la presencia de Cristo en la eucaristía. Cuando la celebración eucarística ha vuelto a ser llamada “eucaristía” y no tanto “misas”, dado que hablar de la presencia de Cristo en la eucaristía podría referirse también a otros de sus modos de presencia en ella, se ha vuelto a hablar de la presencia de Cristo en el pan (y en el vino) consagrados, como un modo para designar la presencia de Cristo “bajo las especies eucarísticas”.

Es cierto que en rigor estricto es impropio, como dice Alluntis, hablar de presencia de Cristo “en el pan consagrado” o “en el pan”. Pero pensamos que, en rigor estricto, tampoco cabría hablar de “presencia”, porque, como recuerda Alluntis, no se trata de que Cristo está “presente” en esto (aquí), sino de que esto aquí “es” Cristo. No creemos, sin embargo, que haya inconveniente en utilizar usualmente ambas expresiones.

En efecto, el propio santo Tomás afirma: “Como en este sacramento, después de la conversión, algo permanece sin cambiar, o sea, los accidentes del pan [...], según una cierta analogía son aceptables algunas de estas locuciones: ‘el pan es el cuerpo de Cristo’ [*quod panis sit corpus Christi*], entendiendo por el término ‘pan’ no la sustancia del pan, sino indeterminadamente ‘lo que se contiene bajo las especies del pan’, bajo las cuales primero se contenía la sustancia del pan y luego el cuerpo de Cristo”⁶⁸. Piénsese también que en la Plegaria Eucarística IV se dice después de la consagración: “*Concede benignus omnibus qui ex hoc uno ‘pane’ participabunt...*”⁶⁹.

B) Presencia de Cristo en el pan *sub ratione alimentī*⁷⁰

Afirma Zubiri que el hecho mismo de que Cristo invite a comer el pan en el que está presente indica que no se trata del pan en cuanto realidad físico-química, en cuanto realidad de pan en y por sí misma, sino del *pan en cuanto alimento*, o sea, del pan *sub ratione alimentī*.

Y recuerda, a propósito de esto, la discusión entre santo Tomás y san Buenaventura: “Para san Buenaventura no hay presencia de Cristo sino cuando el pan es alimento. El creía que los ratones no se alimentan de pan, y afirmaba en consecuencia que Cristo no está presente en el pan si aquel roedor come pan consagrado: aquel pan no tiene para el ratón *ratio alimentī*. Santo Tomás, por el contrario, pensó que la presencia de Cristo es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma”⁷¹.

Zubiri dice que, según él, san Buenaventura tenía razón: “En la eucaristía el pan es pan como alimento y no la realidad físico-química del pan”⁷². Y, como el alimento es principio de vida, Cristo está presente en el pan como principio de vida: “la presencia de Cristo en el alimento significa que Cristo es principio de vida”⁷³.

Sobre esta discusión entre santo Tomás y san Buenaventura, afirma Alluntis que Zubiri interpreta mal a san Buenaventura y creemos que tiene razón. Dice Alluntis que san Buenaventura defiende la opinión negativa en la discusión sobre si en el pan consagrado roído e ingerido por el ratón está presente Cristo, pero no, como dice Zubiri, porque creyese que los ratones no se alimentaban de pan, y que, por tanto, el pan no tenía para el ratón *ratio alimentī*. “Buenaventura jamás creyó ni dijo semejante cosa; no era tan simple”⁷⁴. La razón de su opinión negativa —recuerda Alluntis— era que el pan consagrado, roído e ingerido por el ratón, cesa de tener razón de alimento “humano”. Y remite a este texto del santo: “El cuerpo de Cristo no descende de ninguna manera al vientre del ratón. La razón es [...] que Cristo no está bajo tal sacramento sino en cuanto es ordenable para uso humano [...] ; pero en cuanto que el ratón lo roe, lo hace incapaz (de servir para uso humano), y así deja de ser sacramento, y el cuerpo de Cristo cesa de estar en él, y la sustancia del pan vuelve”⁷⁵. Apostilla Alluntis: “Es decir, después que el ratón lo ha roído e ingerido, el pan no tiene razón de alimento humano y, por tanto, no está Cristo en él. Pero vaya si el pan tiene razón de alimento para el ratón

y le renovará sus fuerzas”⁷⁶. Concluye que este problema del pan consagrado, roído e ingerido por el ratón, da pie a la distinción entre el pan alimento y el pan alimento humano, y no a la distinción entre la nuda realidad del pan y el pan alimento.

Afirma Alluntis que cree que Zubiri tampoco interpreta correctamente a santo Tomás, aunque en este caso no dice por qué⁷⁷. Pensamos que también aquí tiene razón. Porque es cierto que santo Tomás piensa, a diferencia de san Buenaventura, “que el verdadero cuerpo de Cristo sigue permaneciendo bajo las especies recibidas por la boca de los animales y pasadas a su vientre”⁷⁸, pero no, como dice Zubiri, porque piensa que la presencia de Cristo es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma. En verdad ni siquiera se plantea santo Tomás una posible cuestión sobre si la presencia de Cristo en el pan es una presencia en el pan en cuanto realidad en y por sí misma o en el pan en cuanto “ordenable para uso humano”. Lo único que dice —en contra de la opinión de san Buenaventura y otros—⁷⁹ es que por el hecho de que las especies entren en el vientre del ratón no tiene por qué cesar de estar en ellas el cuerpo de Cristo, puesto que no es cierto que las especies dejen de ser ordenables para uso humano. Y da dos razones. Primero, porque como las especies no pierden el ser ni se convierten en otra cosa nada más entrar en el vientre del ratón, todavía pueden ser extraídas de allí y ser usadas (!!). Segundo, porque aunque una cosa sea ordenable para un determinado uso, no necesariamente pierde el ser cuando uno no puede usarla⁸⁰.

Al final dice Alluntis: “Que nadie tache por ello a Buenaventura —ni a Zubiri— de herejes, citando a Gregorio XI, quien mandó a sus inquisidores condenar entre otras, la siguiente proposición: ‘Que si la hostia consagrada es roída por el ratón [...], y permanecen las especies, deja de estar bajo ellas el cuerpo de Cristo y *vuelve la sustancia de pan*’⁸¹. No se trata de ninguna definición dogmática sino simplemente de una condena inquisitorial que

no constituye heterodoxo ni temerario ni cosa parecida a quien acepta dicha proposición”. De todos modos, Zubiri jamás ha dicho algo por el estilo.

Pero lo que puede resultar sorprendente es que Zubiri, en rigor, sí cree que los ratones no se alimentan de pan. Según la filosofía de Zubiri, para los ratones no hay nada que tenga *ratio alimenti*; los ratones “comen” algo meramente estímulo que, como parte de la vida del hombre, es un alimento llamado pan; pero sólo el hombre “se alimenta de pan”. Volveremos sobre ello.

C) Transformación del pan alimento material en alimento espiritual⁸²

En su presentación del hecho de la presencia eucarística de Cristo dice Zubiri que la Iglesia acentúa esa presencia afirmando que se trata de una “conversión”, de una *mirabilis conversio*. Y entonces se pregunta: ¿conversión de qué? Ésta es su respuesta: “Si el pan es alimento, la conversión consiste en transformar el *alimento material* en *alimento espiritual*”⁸³; el pan material se convierte en pan de vida, en pan vivo, en pan vivificante. Estos epítetos y tantos otros traducen la expresión que pone san Juan en boca de Cristo en la última Cena, después de la institución de la eucaristía, en razón de ser Él el alimento espiritual: “Yo soy la vid, y vosotros los sarmientos” (Jn 15,5).

Y lo que hace presente a Cristo en el pan es el poder sacramental del sacerdote, por el que actúa en nombre de la persona de Cristo y, en su virtud, no solamente “recuerda”, sino “repite” lo que pasó en la Cena del Señor.

Aquí Zubiri no se detiene a explicar en qué consiste este singular “repetir” las acciones de Cristo. Lo hizo en el curso de 1971-1972 al hablar de los sacramentos en general⁸⁴, donde explica paso a paso que los sacramentos “son acciones de Cristo [...] numéricamente idénticas a las acciones que [...] ejecutó en su vida [...], que se van repitiendo de una manera permanente, signitivamente”⁸⁵, para plasmar

según ellas la realidad vital personal del hombre.

D) Realidad física de la presencia de Cristo en el pan consagrado⁸⁶

Finalmente, recuerda Zubiri que la presencia de Cristo en el pan consagrado no es una metáfora ni un mero símbolo sino una realidad. Se trata de una presencia “real”. Y “la realidad de esta presencia no es meramente moral, ni tampoco una especie de virtud dinámica, sino que es *realidad física*”⁸⁷.

Zubiri explica demoradamente en la famosa “nota general” de *Sobre la esencia*⁸⁸ el significado que tiene para él la expresión “realidad física”. Bastará aquí hacer presente esto: “Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos. Pero el vocablo realidad tiene también en nuestros idiomas usos muy varios [...]. A veces [...] se habla de números reales, etc. Salta a la vista que los números, las figuras, etc., no son realidades como un pedazo de hierro, un manzano, un perro, un hombre. Por esto, para subrayar que se trata de realidades de este último tipo suelo llamarlas a veces ‘realidades físicas’ o cosas ‘físicamente reales’. Es un puro pleonismo pero muy útil”⁸⁹.

Vuelve entonces Zubiri a insistir en que la frase nominal expresa el ser y la realidad física con mucha más fuerza que la frase predicativa. Si se trata de lugares, la frase nominal expresa “la realidad ‘aquí’”. Cristo dijo del pan: “esto (aquí), yo mismo”. (O sea —entendemos nosotros— esto (aquí), todo mi ser y toda mi realidad física). Y añade Zubiri una idea que repite a menudo en sus obras: “En muchos casos (y a ellos pertenece la frase que estudiamos), si hubiera que expresar la realidad verbalmente, habría que emplear no el verbo ser, sino el verbo estar. Estar envuelve una connotación de realidad física propia: ‘aquí estoy yo mismo’”⁹⁰.

III. Conceptuación teológica de la presencia eucarística de Cristo

A) Presencia eucarística de Cristo en cuanto transustanciación

Zubiri va a conceptualizar la presencia real

de Cristo en la eucaristía en primer lugar, según pensamos nosotros, *desde la perspectiva del pan*, digamos así. Por ello empieza preguntándose qué resulta para los efectos del pan de esa presencia que hace de él alimento espiritual. Va a responder aclarando tres puntos: 1. Qué es ser real; 2. Qué es el pan como alimento real; 3. La realidad de la presencia de Cristo en el pan en cuanto transustanciación.

1. *Qué es ser real*⁹¹

Dice Zubiri que la metafísica clásica ha conceptualizado lo real como sustancia: ninguna de las propiedades de algo real tiene realidad sino apoyada en la sustancia de ese algo como en su sujeto; las propiedades de algo son accidentes de la sustancia de ese algo; la sustancia es el sujeto al que las propiedades le son inherentes como accidentes. Y concluye: “Esto no me parece aceptable. Radical y formalmente, lo real no es *sustancialidad*”⁹².

Hace Zubiri, entonces, una síntesis de su alternativa: una metafísica de la sustantividad, que es lo que, según él, necesita entre otras cosas nuestra filosofía. Obviamente se limita a hacer un resumen de lo que explica extensamente en otras partes⁹³.

Las cosas están constituidas por propiedades, notas, cualidades, etc.; no importa aquí el vocablo que se use. A pesar de esta advertencia de Zubiri, y aunque él va a seguir hablando de propiedades, nosotros usaremos el término “nota”, que es el que emplea cuando trata sistemáticamente este tema en sus obras. En ellas dice que nota es todo lo que pertenece a una cosa o forma parte de ella “en propiedad”, como algo “suyo”. Nota no equivale a propiedad en su sentido restringido (ἰδιον [Aristóteles], *proprium* [escolásticos]), que es algo que tiene una cosa ya previamente constituida como tal; el hombre, por ejemplo, está constituido por caracteres genéricos, específicos e individuantes; ya constituido así, tiene propiedades, por ejemplo, la bipedestación. Nota equivale a propiedad en sentido amplio, que son todos los momentos que posee una cosa, incluyendo lo que forma “parte” de ella; por ejemplo,

son notas de un hombre: la materia, su estructura, su composición química, las facultades de su psiquismo, las células, la misma psique, etc.⁹⁴.

Pues bien, aquí recuerda Zubiri que las notas que constituyen una cosa son “coherentes” entre sí: cada nota es “nota-de” todas las demás. Es lo que Zubiri llama “estado constructo” en referencia a esa forma gramatical de algunas lenguas semíticas. Si decimos en cualquier lengua indoeuropea “hijo de Pedro”, tenemos dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro. Pero en el estado constructo de las lenguas semíticas, no tenemos más que un solo nombre y una sola cosa, construida en dos momentos suyos: algo así a como si dijéramos “hijo-de-Pedro”. Es cierto que a uno de esos momentos se le llama estado absoluto, pero porque es la base sobre la que está construido el todo⁹⁵.

La idea del estado constructo, aplicada a la constitución estructural de lo real, es lo que Zubiri llama “sistema”. En un sistema, cada uno de sus momentos está construido sobre la unidad misma del sistema. Radical y primariamente las cosas son sistemas de notas en los que cada nota es “nota-de” el sistema.

El sistema tiene dos momentos. Primero, el sistema es “completo”: las notas son completas en su línea, es decir, cada nota es nota de cada una de las demás notas (forman así, como dice Zubiri en otra parte, “un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes”⁹⁶). Segundo, el sistema, ya completo, es una “unidad clausurada y total”: las notas completas tienen suficiencia para constituir “una” “determinada” cosa. A esta suficiencia constitucional la llama Zubiri “sustantividad”. Sustantividad es la suficiencia de las notas completas para constituir una unidad clausurada total propia. La unidad sistemática, en cuanto unidad constitucional, no es un sujeto sub-stante, sino que es suficiencia constitucional. En una sustancia las notas son in-herentes a un sujeto; en la sustantividad no son inherentes a nada, sino que

son co-herentes entre sí en unidad de suficiencia.

Según Alluntis, Zubiri no presenta correctamente, ni en esta lección ni en otros escritos suyos, la concepción clásica de la sustancia, porque identifica la sustancia con la subjetualidad⁹⁷. Por eso recuerda que, según Aristóteles⁹⁸, οὐσία (que es el sentido primario del ὄν, de lo “siente”, de lo existente) significa primariamente lo que “es en sí”, en contraposición a los accidentes que “son en otro”, en el ser en sí; y que, porque los accidentes inhieren en la οὐσία, secundariamente la οὐσία es ὑποκείμενον, sujeto, porque está bajo los accidentes. Y concluye: “‘Sustancia’, pues, no es traducción de οὐσία, sino de ὑποκείμενον. Esta es la raíz de la falsa concepción, tan corriente, de la sustancia, sobre todo desde Locke. Se la concibe, siguiendo su etimología de ‘sub-stare’, ‘sub-jectum’, como un substracto, inmanente e inmóvil, bajo los accidentes, y no como la ‘realidad en sí’ con existencia propia”⁹⁹.

Creemos que Zubiri conoce bien lo que explica Alluntis y que lo ha expuesto con acierto¹⁰⁰. ¿A qué se debe entonces que puede parecer que aquí, tras preguntar: ¿qué es ser real?, identifique la concepción clásica de lo real con la sustancia y ésta con la subjetualidad? Pensamos, ante todo, que por la misma razón por la que, al dar su respuesta a esa pregunta, parece identificar su concepción de lo real con la sustantividad. ¿Cómo es posible que, al decir qué es lo real, no diga ni una palabra de lo que constituye nada menos que el pilar de toda su metafísica de la realidad: lo real es aquello cuyas notas le pertenecen “de suyo”, en propio? Pues porque la pregunta “qué es ser real” aquí significa únicamente “en qué consiste la unidad estructural de lo real”. Y en este sentido nos parece que es innegable que, según la metafísica clásica, la unidad estructural de lo real (tanto de la οὐσία, como de la *substantia*) es de índole subjetual/in-herencial (sub-stancial/in-estante).

Eso es lo que dice Zubiri que considera inaceptable. A lo largo de su quehacer

intelectual, se fue alejando cada vez más de la concepción sustancial de la realidad. En “el último trabajo completo que escribió Zubiri a finales de 1982 [...] y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983”¹⁰¹, dice: “Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad”¹⁰².

Afirma también Alluntis que no parece justo oponer a la sustancia clásica la sustantividad porque ésta es una unidad de notas y aquélla no, puesto que la sustancia individual de la metafísica clásica está constituida en sí misma de notas “anteriormente” a los accidentes¹⁰³. Es que no creemos que Zubiri oponga la sustantividad a la sustancia por ese motivo; en efecto, también él habla de las notas de la sustancia clásica¹⁰⁴. Hace esa oposición en virtud de la distinta concepción de las notas y, sobre todo, de su unidad estructural en la sustancia clásica y en la sustantividad¹⁰⁵.

Dice Alluntis además que detecta una acusada divergencia entre la noción de la sustantividad que Zubiri expone en esta lección y la que expone en *Sobre la esencia*. Allí, la sustantividad sería la cosa entera con sus notas completas y su unidad clausurada total; aquí sería sólo el momento de unidad clausurada y total de la cosa entera¹⁰⁶. Nosotros no lo vemos así. Lo que sí nos parece ver, tanto aquí como en las páginas de *Sobre la esencia* a las que alude Alluntis¹⁰⁷, es una cierta fluctuación terminológica. Para Zubiri sustantividad es siempre primariamente la suficiencia que tiene el primer momento del sistema (ser completo en sus notas) para constituir el segundo (ser una determinada unidad clausurada y total). Por ende y secundariamente, Zubiri llama también sustantividad tanto al segundo momento del sistema como al sistema entero en sus dos momentos, o sea, a la realidad sustantiva.

Nota también Alluntis que hay una analogía entre la concepción zubiriana de lo real como sistema completo de notas y unidad clausurada, y el concepto escolástico del “supósito”, o sea, del ser o de la naturaleza individual subsistente¹⁰⁸. En el

supósito (persona si es racional) hay dos elementos: la naturaleza individual y la subsistencia (personalidad tratándose de un persona), que la hace independiente. Añade que en esta distinción influyó el misterio de la Encarnación: en Jesucristo, la naturaleza humana individual carece de subsistencia propia y es “asumida” por la subsistencia (personalidad) del Verbo. Y observa que, para expresar que el pan como alimento material se abre a una unidad superior, dirá Zubiri que es “asumido” por la sustantividad de Cristo. Que conste de todos modos que Zubiri no ha usado todavía a esa altura de la lección el verbo “asumir”. Pero sea lo que fuere de esta analogía que aprecia Alluntis, recordemos que Zubiri opina lo siguiente en otra parte: “En la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia”¹⁰⁹.

Prosigue Zubiri diciendo que, como los dos momentos del sistema (ser completo en sus notas y ser una sustantividad) no son idénticos, la unidad de sustantividad puede abrirse sin romper el carácter completo de las notas. Es decir, que, en virtud de esta apertura, la sustantividad pueda cambiar, puede adquirirse y puede perderse, sin cambiar las notas.

Y aquí, una vez más, recurre Zubiri a su clásico ejemplo de la glucosa. La glucosa en un frasco es algo que la metafísica clásica llama sustancial, pero es a la vez algo sustantivo. Pues bien, ingerida en un organismo (prescindiendo de las alteraciones metabólicas), esa glucosa conserva íntegras su presunta sustancia y sus notas, pero pierde su sustantividad: la sustantividad la tiene sólo el organismo entero; sólo el organismo es el sistema clausurado y total; la sustancia de la glucosa es en el organismo perfectamente insustantiva. Por tanto, lo radical y primario de las cosas es sustantividad y no sustancialidad.

Según Alluntis, en el ejemplo de la glucosa continúa la incorrecta interpretación zubiriana de la noción clásica de la sustancia¹¹⁰. Para la metafísica clásica, la glucosa en el frasco no es meramente algo

“sustancial” sino una sustancia individual subsistente, un “supósito”. Ingerida en el organismo, la glucosa deja de ser una οὐσία o sustancia individual subsistente. Permanecen en el organismo ciertas notas suyas (que pueden llamarse sustanciales), pero no su subsistencia, que la constituye en ser en sí, con existencia propia. “Como en la concepción zubiriana la sustantividad de la glucosa, al ser ésta ingerida, se abre a una sustantividad de orden superior, así en la concepción clásica, la subsistencia de la glucosa, al ser ingerida, cesa y toma su lugar la subsistencia de la sustancia individual independiente superior del organismo”¹¹¹.

Pues pensamos que éste es precisamente el punto: que Zubiri no piensa así. Las moléculas de glucosa ingeridas en el organismo (prescindiendo de las alteraciones metabólicas), “por su propia índole”, no sólo no pierden sus presuntas notas sustanciales sino tampoco su presunta subsistencia, su ser en sí, su existencia propia. De hecho las moléculas de glucosa pueden ser extraídas, digamos así, y volver al frasco. No, en cambio, un riñón, que, al no tener en el organismo esa presunta subsistencia propia, su propio ser en sí, su propia existencia, sólo puede subsistir mantenido vivo artificialmente y trasplantado a otro organismo. Aquí se puede apreciar cómo la concepción zubiriana de la sustantividad no es un capricho intelectual, sino una nueva meta-física “impuesta” por la física-(química) moderna.

Añade Alluntis que lo que sí es objetable en la metafísica clásica de la sustancia es la teoría hilemórfica, según la cual la forma tiene prioridad ontológica respecto de las notas, que resultarían de ella¹¹². Para los científicos comúnmente —dice— no hay algo anterior a las partículas últimas ni cronológica ni estructuralmente: de las partículas últimas se constituyen los átomos, que se agrupan en moléculas, y éstas originan las cosas. Pues bien, observa Alluntis que Zubiri, en *Sobre la esencia*, habla de la primariedad de la unidad respecto a las notas¹¹³, y se pregunta: “¿No

hay aquí un eco de la ‘forma’ de la metafísica clásica y de su función?”¹¹⁴. Sea lo que fuere de la forma clásica, la unidad zubiriana, que efectivamente es primaria respecto a las notas¹¹⁵, no es “algo además” de las notas (cosa que sí negarían los científicos), pues “la unidad [...] no es algo oculto por debajo de las notas, ni algo fuera de ellas, sino que es algo real tan sólo en ellas mismas; es su sistema mismo, su respectividad interna [...]. La prioridad de la unidad [...] es [...] la prioridad de la respectividad interna sobre cada una de las notas respectivas”¹¹⁶.

Se pregunta, entonces, Zubiri: ¿Y en qué consiste la transformación de la sustantividad? No en la transformación en la sustancialidad, dice: no es una transmutación de realidades. Consiste en que el sistema de notas pierde su unidad constitucional: es una apertura de la unidad de sustantividad a beneficio de una unidad sustantiva de orden superior.

Cuando eso sucede, aquellas notas ya no “modalizan” totalmente la unidad sustantiva nueva, sino que ésta tiene un modo de unidad distinto que la anterior: es una unidad constitutiva distinta. En el ejemplo del organismo, éste es una unidad sustantiva que no está modalizada constitucionalmente sólo por las notas de la glucosa. Por su parte, la nueva unidad no constituye necesariamente una nueva nota de la glucosa.

La apertura de la unidad de sustantividad puede darse de muy diversas maneras; la ingestión es sólo una de tantas.

Y concluye Zubiri este punto diciendo: “Esta sustantividad es, pues, lo que formalmente constituye lo que llamaré la nuda realidad de las cosas”. Con ello está diciendo que una cosa real en ella misma, o sea, despojada, nuda, de todas sus posibles respectividades, relaciones, etc., con otras cosas reales, está constituida formalmente por su sustantividad, o sea, por la suficiencia de su sistema de notas completas para constituir esa determinada unidad sistemática clausurada y total en que dicha cosa real consiste.

2. *Qué es el pan como alimento real*¹¹⁷

El pan como nuda realidad, como sustantividad, no es lo mismo que el pan como alimento. El pan como alimento sólo lo es respecto de la vida humana. En cambio, el pan como nuda realidad, como sustantividad, no tiene nada que ver con la vida.

¿Qué es, entonces, el pan como alimento? La conceptualización de Zubiri es la siguiente.

Toda cosa real tiene sus notas en estado constructo, como hemos visto. Pero muchas cosas reales se hallan además en estado constructo también respecto de la vida humana, como, por ejemplo, una mesa, una silla, una habitación, etc. Las notas de este otro carácter constructo no pertenecen formalmente a la nuda realidad de la cosa, a la cosa en su nuda realidad.

En virtud de su nuda realidad, una cosa real actúa sobre las demás cosas reales únicamente por las notas que posee esa nuda realidad suya, su nuda sustantividad, pero no por lo que constituye su respecto a la vida. Por ejemplo, una silla actúa sobre la tierra en virtud de tener cierta materia, masa, forma, peso, etc. (las notas de su nuda realidad), no en cuanto silla. El ser silla no pertenece a la nuda realidad de eso que llamamos silla. Silla es el sentido que tiene esa cosa real respecto del vivir.

Pues bien, Zubiri llama “cosa-realidad” a la cosa en su nuda realidad, y “cosa-sentido” a la cosa en su respecto a la vida. No es lo mismo cosa-realidad que cosa-sentido. Por ejemplo, una caverna en cuanto caverna, o sea, en cuanto cosa-realidad, es un fenómeno puramente geológico de una montaña. Sin embargo, al formar parte de la vida humana esa cosa-realidad que es la “caverna” se convierte en cosa-sentido, se convierte en “habítaculo humano”, pongamos por caso. Zubiri da el ejemplo de la caverna para que no se piense que las cosas-sentido son sólo cosas “artificiales”¹¹⁸.

Obviamente, cosa-realidad y cosa-sentido no son independientes. Que una cosa-realidad sea además cosa-sentido

depende por lo menos de las notas de esa cosa-realidad. No todas las cosas-realidad tienen capacidad para ser cosa-sentido. “El agua —añade en otra parte—, no tiene capacidad para ser mesa”¹¹⁹. Y no todas las cosas-realidad que tienen capacidad para ser una determinada cosa-sentido tienen la misma capacidad para ello. Zubiri llama “condición” a la capacidad que tiene una cosa-realidad para constituir una cosa-sentido. “Condición —dice en otra parte— es la articulación de cosa-sentido y cosa-realidad”¹²⁰. Las cosas reales, por el modo de su nuda realidad, por la índole de sus notas reales, son de buena o mala condición para constituir una determinada cosa-sentido.

Dice Alluntis que Zubiri llama aquí “condición” a la capacidad que tiene una cosa-realidad para constituir una cosa-sentido, mientras que en *Sobre la esencia* la llama “posibilidad”¹²¹. La simple lectura del párrafo de Zubiri que cita Alluntis en la misma página¹²² deja claro que eso no es así. Zubiri llama “posibilidades” no a la “capacidad” que tiene una cosa-realidad para constituir una cosa-sentido, sino a lo que tanto allí como aquí llama “cosas-sentido”. Efectivamente, catorce líneas después del citado párrafo, dice Zubiri: “Las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por eso ‘cosas-sentido’”¹²³.

Añade, entonces, Zubiri: “Cuando la nuda realidad, esto es, la sustantividad, es de tal condición que puede constituir una cosa-sentido, podemos permitirnos, por extensión, llamar a esa cosa-sentido, sustantividad, y aplicar a la cosa-sentido lo que hemos dicho de la sustantividad de la nuda realidad”¹²⁴.

A propósito de esta sustantividad de la cosa-sentido, dice Alluntis: “Esto es novedoso. En *Sobre la esencia* Zubiri había escrito que, si bien sólo el hombre es sustantividad en sentido estricto y todos los demás seres del universo constituyen una sustantividad, por ‘extensión’ podría hablarse de la sustantividad de las cosas particulares fuera del hombre”¹²⁵. Pues bien, ahora hace una nueva “extensión” de

la noción de sustantividad y la aplica también a la cosa-sentido. Tenemos, pues, la sustantividad de la nuda realidad de una cosa, de la cosa-realidad, y la sustantividad de la cosa-sentido, a la que aquélla se abre. Multiplica las sustantividades”¹²⁶.

Tiene razón Alluntis en resaltar la novedad “material” que significa en la obra de Zubiri esta “extensión” en virtud de la cual puede llamar sustantividad a la cosa-sentido y aplicar a ella lo dicho de la sustantividad de la nuda realidad. Creemos, sin embargo —y es importante resaltarlo—, que esa extensión está en consonancia con la conceptualización zubiriana de la sustantividad y de lo real.

Zubiri siempre insiste en esto: “Todas las sustantividades [...] son meramente provisionales. Sólo hay una sustantividad sistemática estricta: es la sustantividad del cosmos”¹²⁷. Y eso ¿por qué? Porque las cosas reales son todo menos compartimentos estancos, digamos así; son constitutivamente “respectivas” unas a otras. Dice Zubiri: “Cada cosa real es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas [...]. No se trata [...] de una conexión ‘operativa’, sino de carácter ‘constitutivo’¹²⁸. [...] Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es ‘función’ de las demás, es lo que he solido llamar ‘respectividad’ [...]. La respectividad [...] determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mútua. [...] La respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva”¹²⁹.

Creemos, pues, que dada la respectividad constitutiva de las cosas reales y la consiguiente provisionalidad de sus sustantividades, no es sorprendente que Zubiri extienda aquí la sustantividad de la nuda realidad de la cosa-realidad y hable, por ejemplo, de la sustantividad de la cosa-sentido, de la sustantividad de la cosa-realidad en su respectividad de sentido a la vida humana.

Afirma también Alluntis que, a su entender, esta nueva sustantividad, es decir, la sustantividad del pan-alimento, no es real, porque “la ‘posibilidad’, la ‘condición’ que hace de una cosa-real una cosa-sentido no es real, no añade nada a la cosa real, nos lo ha dicho Zubiri en distintos escritos suyos”¹³⁰. Y remite nuevamente al mismo párrafo de Zubiri que ha citado anteriormente¹³¹. Por tanto —concluye Alluntis—, en el pan-alimento no hay más realidad que la del “pan nudo”; el pan como alimento real es real en cuanto cosa-realidad, no en cuanto cosa-sentido; las notas fisico-químicas de que consta el pan como cosa-realidad lo constituyen en alimento¹³².

A parte de que, en contra de lo que dice Alluntis y como ya hemos dicho, en la página de Zubiri a la que remite, “posibilidad” no equivale a “condición” sino a “cosa-sentido”, es cierto que allí afirma Zubiri que una cosa-sentido no es una cosa real, porque el carácter de cosa-sentido que tiene una cosa real no es una nota real suya, no es un momento de su realidad. Pues pensamos que es lo mismo que ha explicado aquí con mayor precisión. Que una cosa-sentido no sea una cosa real no quiere decir que no sea real en modo alguno, que no tenga ninguna realidad; quiere decir simplemente que no es una cosa-realidad, o sea, que no es la nuda realidad de ninguna cosa. ¿Y por qué? Porque el carácter de cosa-sentido que tiene una cosa real no es una nota de su nuda realidad, o sea, de esa cosa real en cuanto cosa-realidad.

Así pues —creemos nosotros—, una cosa-sentido no es real como una cosa-realidad, no tiene realidad en el sentido de nuda realidad, pero es real, tiene realidad ¿Cuál? La realidad propia de las cosas-sentido. Es el caso del pan-alimento. Veámoslo.

Ante todo hay que decir que la realidad propia de la cosa-sentido es una realidad “fundada” en la “realidad” de la cosa-realidad. La realidad del pan-alimento, por ejemplo, está fundada en la realidad del pan. En efecto, precisamente en virtud de

su nuda realidad, de las notas que tiene en estado constructo, el “pan” —a diferencia de otras cosas reales, como una piedra, por ejemplo— tiene realmente condición de “pan-alimento”, es decir, tiene realmente capacidad para constituir pan-alimento, para hallarse realmente en estado constructo con la vida humana, tiene realmente suficiencia para constituir la nueva unidad clausurada y total, la nueva sustantividad “pan-alimento”.

Por otro lado, la realidad propia de la cosa-sentido incluye intrínsecamente su “real” versión a la “realidad” viviente humana: “La versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas ‘cosas-sentido’”¹³³. Y, usando “casa” como ejemplo de cosa-sentido, dice Zubiri: “Tratándose de la casa de Pedro, esta relación a Pedro no es intrínseca más que a la condición jurídica de la casa *hic et nunc*. Pero ‘ser esta casa’ no es ‘ser de Pedro’; la casa podría cambiar de dueño y seguiría siendo la misma. Sin embargo, lo que es absolutamente intrínseco a la casa es serlo de ‘alguien’. Este alguien puede ser desconocido, puede incluso no ser de ‘nadie’. Pero el ‘nadie’ es, explícita y formalmente, una versión al viviente humano. Y esta versión al viviente humano es absolutamente intrínseca a la casa en cuanto tal. Sin ella no sería formalmente casa. Esta versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas ‘cosas-sentido’. El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana”¹³⁴.

Ahora bien, la realidad de la cosa-sentido no es ni la realidad de la cosa-realidad ni la realidad del viviente humano, sino la realidad de la cosa-realidad en su estado constructo de sentido con la realidad del viviente humano, que constituye la unidad clausurada y total, la sustantividad, de la cosa-realidad en la nueva unidad clausurada y total, en la nueva sustantividad de la cosa-sentido. En su virtud, el pan, por ejemplo, ya no es mero pan, sino “pan-de” el viviente humano.

La realidad de esa nueva unidad clausurada y total, de esa nueva sustantividad, que es la cosa-sentido, obviamente no

consiste en la realidad de una presunta nueva cosa-realidad constituida por las notas de la cosa realidad y del viviente humano. Por ejemplo, que el pan sea ahora “pan-de el viviente humano” no quiere decir que el pan y el viviente humano constituyan una nueva nuda realidad (pan-viviente humano). Eso es absurdo. Efectivamente, ese “de” no expresa un presunto estado constructo de “nuda realidad” de la cosa-realidad con el viviente humano, sino que expresa el estado constructo de “sentido” de la cosa-realidad con el viviente humano. Dice Zubiri: “El ‘de’ expresa en esta línea que las cosas son, formalmente, ‘cosas-de’ la vida. Si se borrara de ellas este ‘de’ constitutivo de las ‘cosas-sentido’ en cuanto tales, éstas dejarían de tener realidad en cuanto sentido”¹³⁵.

Por consiguiente, creemos que sólo sería posible negar la realidad de la cosa-sentido y de su sustantividad si realidad y nuda realidad fueran lo mismo. Pero no es así. Hay realidad de nuda realidad (cosa-realidad) y realidad de sentido (cosa-sentido)¹³⁶. La cosa-sentido y su sustantividad son reales a su modo, distinto del modo en que son reales la cosa-realidad y su sustantividad. La realidad de éstas se funda en la índole de nuda realidad de su estado constructo; la realidad de las primeras se funda en la índole del real sentido que tiene su estado constructo. Tan real es el estado constructo de la cosa-sentido y de su sustantividad, que dejaría de haber viviente humano, por ejemplo, sin alimento; y, recíprocamente, no habría pan-alimento si no hubiera viviente humano.

Y éste es el momento de ahondar en lo que decíamos páginas atrás: según Zubiri, el pan no es alimento para los ratones sino sólo para el hombre. Obsérvese que Zubiri dice, y lo repite siempre, que el pan como alimento sólo lo es respecto de la vida humana (jamás de la vida meramente animal). ¿Por qué? Porque cosa-sentido es siempre “y sólo” una cosa-realidad que tiene condición de cosa-sentido, y ninguna “cosa-realidad” forma parte de la vida del mero animal. El hombre, formalmente

como realidad, se enfrenta con las cosas formalmente como reales; el mero animal, formalmente como estímulo, se enfrenta con las cosas formalmente como estímulos. El mundo del hombre es un mundo de realidades y de cosas-sentido; el medio del mero animal es un medio de estímulos y de cosas-signo¹³⁷. En su virtud, el mero animal come cosas-estímulo y las cosas-estímulo nutren al mero animal, pero sólo el hombre puede decir: “Abierto a la aprehensión de lo real, tengo que hacer algo que antes de ser persona me hubiera sido imposible hacer. Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana ‘me’ como una manzana”¹³⁸.

Así pues —continúa Zubiri— el pan como nuda realidad fisico-química es cosa-realidad; el pan como alimento, como parte de la vida humana es cosa-sentido. El pan como cosa-realidad tiene condición para constituirse en la cosa-sentido que llamamos alimento, para constituirse en principio de vida. El pan como alimento es “pan-alimento”. Las notas del pan como nuda realidad sustantiva no cambian al constituirse en pan-alimento o al dejar de serlo. Cuando el pan se constituye en pan-alimento, no se rompe la unidad sistemática de sus notas, “sino que se abre su sustantividad clausurada y total a una unidad sustantiva superior”¹³⁹.

3. La realidad de la presencia eucarística de Cristo en cuanto transustantivación¹⁴⁰

Con el elenco de conceptos de los dos primeros puntos, aborda ahora Zubiri, en pocas líneas, la realidad de la presencia de Cristo en el pan consagrado.

Cristo, en modo constructo con la vida humana, es alimento espiritual, es principio de nuestra vida espiritual. En cuanto tal, pertenece a las cosas-sentido. El pan, por su parte, no tiene condición de alimento espiritual, no tiene capacidad de constituir alimento-espiritual.

Pues bien, la *mirabilis conversio* eucarística afecta formalmente a la condición

del pan. En efecto, la presencia de Cristo, dejando intactas las notas de la nuda realidad del pan, confiere a éste una nueva condición, la condición de alimento-espiritual: abre la unidad clausurada y total de la sustantividad del pan-alimento a una unidad superior, a la unidad de Cristo mismo, alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual.

Por consiguiente, en virtud de la presencia de Cristo, el pan, conservando lo que clásicamente se llamaba sustancia, pierde su sustantividad de pan-alimento y su condición de pan-alimento, y adquiere la condición de ser alimento espiritual, de ser Cristo mismo, alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual.

Así pues, en la consagración, al pan consagrado, en cuanto realidad fisico-química, no le sucede nada. En cambio, pierde su anterior sustantividad alimenticia: de material que era se convierte, por la presencia real de Cristo, en espiritual, en la sustantividad divina del cuerpo de Cristo, de Cristo mismo, alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual. “Por consiguiente, la conversión del pan consagrado no es *transsubstanciación*, sino *transsubstantivación*”¹⁴¹.

Aclara Zubiri que esta conceptualización no equivale a la de la “impanación”, porque Cristo y el pan, en virtud de la consagración, constituyen una sola sustantividad.

Según Alluntis, Zubiri hace esta advertencia, porque, como mantiene que no hay cambio en la realidad física del pan, quizá alguien pudiera pensar que él opina que en la eucaristía no hay conversión del pan en el cuerpo de Cristo, sino que después de la consagración los dos, el pan y Cristo, permanecen juntos uno al otro, como definiendo la doctrina de la impanación¹⁴².

Creemos que Alluntis confunde la impanación con la consustanciación defendida por Lutero, quien sí afirma la permanencia de la sustancia del pan junto a la sustancia del cuerpo de Cristo. La impanación, en cambio, es la doctrina defendida, entre otros, por Ruperto de Deutz, Juan de París y José Bayma, quienes ad-

miten una especie de unión hipostática del pan con el cuerpo de Cristo.

Y entonces se entiende mejor la advertencia de Zubiri. A simple vista, en efecto, la similitud entre la transustantivación y la impanación puede parecer no pequeña. Recordemos, por ejemplo, la tesis de José Bayma. Según él, en el pan consagrado sólo hay una sustancia, la del cuerpo de Cristo, pero de la siguiente forma: cuando el cuerpo de Cristo se hace sustancialmente presente en la eucaristía, permanece la sustancia del pan (materia, forma y accidentes), pero perdiendo su razón formal de sustancia, que consiste en sustentarse en sí misma, ya que es sustentada sobrenaturalmente por la sustancia del cuerpo de Cristo¹⁴³.

Pues bien, si consideramos atentamente la transustantivación zubiriana, vemos que no puede asimilarse a la impanación. Primero, porque en la transustantivación se trata de sustantividades y no de sustancias. Y segundo, porque en la transustantivación no es que se conserve la sustantividad del pan-alimento-material sin su razón formal; es que en la transustantivación no se conserva la sustantividad del pan-alimento-material en modo alguno, porque, en virtud de la presencia del cuerpo de Cristo, el pan-alimento-material deja de ser sustantivo ya que pierde el carácter clausurado y total de su unidad al abrirse ésta a la unidad sustantiva superior del cuerpo de Cristo, alimento espiritual.

Según Alluntis, la conceptualización zubiriana de la conversión eucarística se acerca a la de los padres griegos, que se orienta hacia la unión hipostática del misterio de la encarnación: “La conversión del pan y vino se realizaría de la misma manera en que el Logos en la encarnación se apropió de la naturaleza humana. El pan y el vino habrían perdido en cuanto cosas naturales su propia independencia; habrían sido privadas de su propio *subsistir* y habrían entrado en posesión del Logos”¹⁴⁴.

Alluntis admite que según la conceptualización de Zubiri, la presencia de Cristo es real, no sólo simbólica o moral, puesto que el pan adquiere su condición de alimento

espiritual al ser asumido¹⁴⁵ por la sustantividad de Cristo, que es real; hace, sin embargo, una objeción a la conceptualización de Zubiri y ofrece su solución¹⁴⁶. Lo real no puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a lo no real, ni lo no real puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a lo real. Pues bien, como la sustantividad del pan como alimento no es real —opina Alluntis—, ni la sustantividad de la nuda realidad del pan puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a la sustantividad del pan como alimento, ni ésta puede “perderse” o “ceder” o “abrirse” a la sustantividad de Cristo. La dificultad deriva de la distinción zubiriana entre pan en su nuda realidad y pan como alimento que no añade nada a la realidad, y de la atribución al pan como alimento de una sustantividad distinta de la sustantividad del pan como realidad nuda. “Si se dijera que la sustantividad del pan en su realidad (que es alimento) pierde su prístina o propia sustantividad real, su unidad clausurada y total, y se abre a o es sustituida por la sustantividad real de Cristo, ello [...] hace sentido y desaparece la dificultad”¹⁴⁷.

Ya hemos explicado que pensamos que la sustantividad del pan como alimento es real, aunque su realidad no sea como la de la sustantividad de las cosas-realidad. En su virtud, creemos que desaparece la dificultad y que es innecesaria la solución ofrecida por Alluntis, quien tendría que explicar, por cierto —cosa que no hace—, esa simplificación de que el pan en su realidad, sin más, es alimento.

Tras hacer presente el magisterio de la Iglesia sobre la presencia real, las dificultades de su conceptualización teológica tradicional y los nuevos intentos de conceptualización de los años sesenta, añade Alluntis que la conceptualización zubiriana, aunque se aparta de la tradicional, no puede asimilarse ni menos identificarse con estos últimos¹⁴⁸. La conceptualización zubiriana de la *conversio mirabilis* —afirma— es novedosa pero mantiene su carácter ontológico, porque, aunque no hay cambio en las notas físico-químicas del pan, hay cambio de sustantividad: la sustantividad propia del pan (que es real, no ideal) es sustituida por la sustantividad de Cristo¹⁴⁹.

Finalmente, aborda Zubiri en este punto el tema de la relación entre la conversión de sustantividad y la presencia real. Recuerda que la metafísica clásica piensa que la presencia real es una consecuencia de la conversión: al no poder haber accidente sin sustancia, la conversión sustancial —entendida sea como conversión formal (santo Tomás), sea como conversión equivalente (Suárez)¹⁵⁰—, determina la presencia de la sustancia de Cristo en el pan. Zubiri piensa “modestamente” que la conversión es la consecuencia de la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan-alimento, que la presencia real es el fundamento de la conversión: sólo porque Cristo está presente en el pan, pierde éste sustantividad de alimento material y adquiere sustantividad de alimento espiritual.

Según Alluntis, la explicación zubiriana de la tesis tradicional sobre la conversión eucarística es inadmisibles porque —“si lo entiendo bien”, dice— le atribuye la opinión de que, tras la consagración, los accidentes de pan y vino se apoyan en Cristo, están en la sustancia de Cristo, cuando ningún teólogo ortodoxo mantiene cosa semejante¹⁵¹.

Pensamos que Alluntis no lo entiende bien. Decir que, según la metafísica clásica, al no poder haber accidente sin sustancia, la conversión sustancial determina la presencia de la sustancia de Cristo en el pan no equivale a decir que los accidentes de pan estén en la sustancia de Cristo. Esto no lo dice Zubiri porque sabe que no es así: “Si se admite la teoría clásica, entonces la conversión eucarística es una transubstanciación. Y como la sustancia en que se convierte *no es la sustancia de la que emergen las propiedades del pan*¹⁵², entonces quiere decirse que las especies, identificadas con los accidentes, son pura y simplemente continentes del cuerpo de Cristo”¹⁵³.

Añade Alluntis que Zubiri, en vez de decir que la conversión (transustantivación) es consecuencia de la presencia real de Cristo, debería decir que la presencia y la transustantivación son simultáneas,

porque ¿cómo puede estar Cristo presente en el pan si su sustantividad no es ya o al mismo tiempo la nueva sustantividad del pan?¹⁵⁴

Si se interpreta el término “consecuencia” en sentido “temporal”, como parece que hace Alluntis, la afirmación de Zubiri (y la de la metafísica clásica) sería absurda. Pero es que el término “consecuencia” no tiene en esta cuestión sentido temporal sino “formal”. Y así dice Zubiri que la conversión “se funda” en la presencia real de Cristo, mientras que la metafísica clásica dice que la presencia real de Cristo “se funda” en la conversión.

A nosotros nos parece que lo que sí necesitaría un “desarrollo conceptual ulterior”¹⁵⁵, por parte de Zubiri, es su afirmación de que, en virtud de la presencia de Cristo, el pan pierde su condición de pan-alimento-material¹⁵⁶. Esta afirmación, en efecto, a parte de que parece ir contra la evidencia, parece también estar en flagrante contradicción con lo que afirmaba Zubiri en el curso de 1971-1972: “La nueva condición no anula la condición anterior. Toda la condición que el pan tiene para ser alimento del cuerpo queda íntegramente conservada después de la conversión en la línea de la condición”¹⁵⁷. ¿Son conciliables ambas afirmaciones? Creemos que sí, porque también en el mencionado curso afirmaba, refiriéndose al pan consagrado: “Ese *totum*, una vez consagrado ya no es algo que tiene condición de ser alimento terrestre”¹⁵⁸.

Los elementos de solución del problema están, a nuestro entender, en el curso de 1971-1972¹⁵⁹, y pensamos que conviene hacerlos presente ahora, como conclusión de este punto, porque ahondan además en la comprensión de la transustantivación y de su índole “real”.

a) Zubiri se plantea temáticamente el problema de la estructura interna de la conversión eucarística y dice que ese problema tiene tres estratos distintos cada uno de ellos fundado en el siguiente.

El primer estrato es el estrato del “sentido”. En la conversión eucarística hay una conversión de sentido: la acción de Cristo

es una acción conversiva dentro de las cosas-sentido y consiste en hacer de una cosa-sentido, que es pan-alimento-material, una cosa-sentido distinta que es el cuerpo de Cristo, alimento espiritual. “Los teólogos holandeses no han pasado en sus análisis, en última instancia, de este punto. Diciendo además, eso sí, que esa conversión de la cosa-sentido envuelve una donación ‘real’”¹⁶⁰.

El segundo estrato es el estrato de la “condición”. La conversión eucarística dentro de la línea del sentido, de las cosas-sentido, lleva al estrato más hondo de la condición, que es —recordemos— la capacidad que tiene una realidad en sus notas reales para ser establecida en cosa-sentido. Por la acción de Cristo, el pan, que en virtud de sus notas reales tiene la condición de ser alimento material para el hombre, adquiere la nueva condición de ser alimento espiritual suyo. Y aquí es donde añade Zubiri: “La nueva condición no anula la condición anterior. Toda la condición que el pan tiene para ser alimento del cuerpo queda íntegramente conservada después de la conversión en la línea de la condición”¹⁶¹.

El tercer estrato es el estrato de la “nuda realidad”. La conversión eucarística dentro de la línea de la condición lleva al estrato más hondo de la nuda realidad. Para cambiar la condición del pan, Cristo tiene en alguna medida que alterar las notas reales del pan, la nuda realidad del pan. En efecto, para que el pan adquiriera la nueva condición de ser alimento espiritual del hombre, a las notas reales que constituyen la condición del pan-alimento-material, por la acción de Cristo, se agregan —Zubiri pide perdón por este término— una serie de notas —digámoslo así, dice Zubiri— en virtud de las cuales el pan adquiere esa nueva condición. Evidentemente, lo que la acción de Cristo agrega al pan en sus notas materiales para que pueda tener la condición de alimento espiritual no funciona *ex aequo* con las demás notas. “No es que el pan tenga veinticinco propiedades [notas] y ahora una más, la que le ha añadido Cristo, sino que la acción de Cristo y, por consiguiente, aquello

en virtud de lo cual el pan adquiere esta nueva condición, es *meramente signitivo*”¹⁶². Las notas reales que el pan tiene como condición del pan-alimento-material se conservan precisamente como signo de la nueva condición. O sea, que la conversión en la línea de la condición y de la nuda realidad es “formalmente sacramental”, cosa que no lo era desde el punto de vista del sentido. El pan sirve para que Cristo sea formalmente alimento espiritual nuestro. Y entonces es cuando dice Zubiri que, por eso, “una vez consagrado, tiene esa nueva condición en virtud de la cual ya no es algo que tiene condición de ser alimento terrestre, sino que tiene propiedades [notas] reales en virtud de las cuales tiene la condición, la capacidad, de ser alimento celestial”¹⁶³. La acción de Cristo envuelve necesariamente el cambio de las notas de la estructura real que tiene el pan como cosa-realidad. Dice Zubiri: “Es a lo que hace bastantes años llamé ‘transrealización’: la realidad del pan se convierte en una cosa distinta, uno de cuyos ingredientes es el del propio cuerpo de Cristo”¹⁶⁴.

b) Y a continuación Zubiri conceptúa como “transustantivación” esa “transrealización”, es decir, esa conversión de la realidad del pan-alimento-material en la realidad del cuerpo de Cristo, alimento espiritual del hombre.

Lo más fundamental de la realidad de algo, la realidad *simpliciter* de una cosa, es su sustantividad, o sea, su unidad clausurada y total suficientemente constituida por sus notas completas. Efectivamente, la sustantividad, la unidad sustantiva, es primaria: no es algo que está por bajo de las notas ni una especie de sustentáculo de ellas; es algo que intrínsecamente les pertenece a las notas (expresado en el “-de” de cada “nota-de”) y que está en ellas de una manera exigitiva y dominante; exigitiva, porque cada “nota-de” exige otras notas para tener realidad; dominante, porque la unidad sustantiva tiene prioridad sobre las notas. Por tanto, hay realidad donde hay sustantividad y deja de haber realidad donde deja de haber sustantividad.

Es lo que sucede en la transustanciación eucarística. Lo que hay formalmente en el pan consagrado es lo que constituye la realidad *simpliciter* del cuerpo de Cristo: su sustantividad, su unidad sustantiva (y concomitantemente todas sus notas). Por consiguiente, la conversión de la sustantividad del pan en la sustantividad del cuerpo de Cristo es una conversión física, donde físico quiere decir que es real, que no es simplemente intencional, que no es simplemente un cambio de sentido, sino algo que afecta a la realidad misma de la cosa. Tanto le afecta, que es precisamente un cambio en aquello que constituye el carácter *simpliciter* de su realidad, que es su unidad sustantiva. Todas las notas de la nuda realidad del pan (y su condición de pan-alimento-material) quedan intactas. Es que si no quedaran intactas no servirían de signo al cuerpo de Cristo, alimento espiritual del hombre. “El sistema de la sustantividad del pan, como sistema, queda en cierto modo abierto a una sustantividad superior, pero no por una apertura física, por una ruptura interna del sistema, sino por elevación”¹⁶⁵.

La sustantividad de Cristo ciertamente no se plasma en las notas del pan: Cristo no convierte las notas del pan en notas de su cuerpo. Pero hace de ellas la forma en que está presente y se comunica su cuerpo. Se trata de la presencia de la unidad sustantiva del cuerpo de Cristo en el seno de las notas que componen el pan. Y como la unidad sustantiva es precisamente la realidad *simpliciter* de algo, quiere decirse que, en virtud de la conversión eucarística, el cuerpo de Cristo está realmente presente en el pan.

La unidad del pan consagrado es una unidad como signo. Las notas del pan son precisamente el signo de la presencia de la unidad sustantiva en que el cuerpo de Cristo consiste, porque Él convierte la sustantividad del pan en la sustantividad de su propio cuerpo.

c) Zubiri se plantea entonces el problema de qué son las llamadas especies. Según la teoría clásica, las especies, identificadas o no con los accidentes, son pura y

simplemente continentes del cuerpo de Cristo. “Esto —dice Zubiri— me ha parecido a mí siempre de una fabulosa pobreza teológica y metafísica”¹⁶⁶. Y presenta su conceptualización.

La unidad sustantiva en que consiste la realidad *simpliciter* de algo se actualiza, se hace presente, en las notas que componen su sistema. Estas notas son precisamente las que dan su figura a aquello que constituyen. Pues bien, la unidad interna, en tanto que emergiendo de una multiplicidad de notas, es lo que los griegos llamaron *εἶδος* y los latinos *species*. Especie es la actualización (el hacerse presente) de la unidad sustantiva en el sistema de las múltiples notas que constituyen una realidad.

Lo normal en la realidad es que en virtud de esta actualización la unidad sustantiva se plasme en las notas que la componen. Así, por ejemplo, el ser hombre se plasma en la animalidad y en la racionalidad. Pero puede darse una unidad sustantiva que está contenida o contiene notas que, en una o en otra forma, se refieren a ella. Es la conceptualización que la teoría clásica tiene de lo que son las especies del pan y el vino: un continente respecto de un contenido.

Pero cabe conceptualizar entre medio de ambos casos otro tipo posible de actualización de la unidad sustantiva en las notas. Es el caso de la presencia eucarística. Las notas del pan consagrado (y su condición de pan-alimento-material), las especies, no simplemente contienen el cuerpo de Cristo, sino que lo “vehiculan”: son vectores o vehículos de la unidad sustantiva del cuerpo de Cristo. “Vehicular significa concretamente que el cuerpo de Cristo no está allí por haber hecho una especie de alarde metafísico de convertir una unidad en otra, sino que está allí justamente para darse a los hombres”¹⁶⁷. Cristo toma el pan para sí y lo que hace con la consagración es *darlo* a los hombres. Por tanto, las notas tienen la función de ser la actualización de este *dar-a*. “Serían, si se me permite la expresión, un único, excepcional, gigantesco pero auténtico caso de

constructo dativo. No son notas-de, sino 'notas-a': notas de la unidad de Cristo a cada uno de los hombres que la recibe"¹⁶⁸. Las especies eucarísticas, como actualización de la unidad sustantiva en que la realidad *simpliciter* de Cristo consiste son la actualización dativa de esa unidad.

d) Concluye Zubiri diciendo que así comprendemos cómo la conversión de realidad es el fundamento de la conversión de condición y cómo ésta es fundamento de la conversión de sentido. Al perder su sustantividad y recibir la sustantividad del cuerpo de Cristo, el pan es formalmente otra realidad, otra unidad sustantiva. En virtud de esa nueva sustantividad el pan tiene una nueva condición: tiene la capacidad de ser alimento espiritual. Y, en virtud de esta nueva condición, tiene el sentido de ser un alimento eterno. "Y, repito, sólo porque se conservan las especies eucarísticas y su estructura puede el cuerpo de Cristo convertirse en alimento nuestro"¹⁶⁹.

Volvamos, entonces, a nuestra pregunta: En la conversión eucarística ¿pierde el pan su condición de pan-alimento-material? Creemos que la respuesta es sí y no, como muestra la fluctuación de las afirmaciones de Zubiri. El pan pierde su condición de pan-alimento-material en cuanto que, tras la consagración, es una condición insustantiva: ha perdido su unidad sustantiva, su sustantividad, su realidad *simpliciter*. El pan conserva su condición de pan-alimento-material en cuanto que, tras la consagración, es una condición signitiva de la condición de alimento-espiritual propia de la sustantividad del cuerpo de Cristo, principio de vida de los hombres.

B) Presencia eucarística de Cristo en cuanto transactualización

En el punto anterior [A]), Zubiri ha tratado el "hecho" de la presencia real de Cristo en el pan consagrado, consistente en que el pan es el cuerpo de Cristo, Cristo mismo, y ha conceptualizado ese hecho como transustantivación. Dice que en este se-

gundo punto va a tratar, en cambio, el "modo" de la presencia real de Cristo en el pan consagrado.

Pensamos que esta formulación que hace Zubiri de la temática de ambos puntos puede provocar cierta confusión¹⁷⁰. A nuestro entender, en ambos puntos, "A)" y "B)", Zubiri conceptúa el "hecho" de la presencia real de Cristo en el pan consagrado, incluyendo necesariamente el modo de esa presencia. La diferencia estaría más bien en la distinta perspectiva del tratamiento del mismo tema en uno y en otro punto. Pensamos que en el punto anterior, como hemos señalado, Zubiri trata la presencia eucarística de Cristo desde la perspectiva del pan, digamos así, y la conceptúa como transustantivación. Allí se preguntaba, efectivamente, qué resulta para los efectos del pan de la presencia real de Cristo¹⁷¹. En este segundo punto, en cambio, Zubiri trata esta presencia desde la perspectiva de Cristo, si se nos permite la expresión, y la conceptúa como transactualización. Aquí se va a preguntar, en efecto, como veremos inmediatamente, qué es la presencia real de Cristo en el pan¹⁷².

Zubiri concluía el punto anterior afirmando que, a su entender, la conversión eucarística, que es transustantivación, es la consecuencia de la presencia real de Cristo en el pan consagrado. Empieza este segundo punto reafirmando: la transustantivación presupone la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan consagrado porque se funda en ella: el sentido de la cosa-sentido (pan-alimento-espiritual) se funda en la condición (la capacidad del pan para constituir pan-alimento-espiritual), y la condición se funda en la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan consagrado. Zubiri se pregunta entonces, como decíamos, qué es esta presencia real del cuerpo de Cristo en el pan consagrado. Va a responder examinando cuidadosamente tres puntos: 1. Qué es actualidad; 2. Qué es el cuerpo humano; 3. La realidad de la presencia eucarística de Cristo en cuanto transactualización.

1. *Qué es actualidad*¹⁷³

Recuerda Zubiri que los filósofos medievales llaman *actualitas*, actualidad, a que algo sea en acto lo que es, por ejemplo, a que un perro sea en acto, sea plena y formalmente, lo que constituye la “caninidad”. Zubiri piensa, en cambio, que a ese carácter de ser en plenitud formal, de “ser en acto”, la realidad que se es, hay que llamarlo no actualidad sino “actuidad”, reservando el término “actualidad” para designar no el carácter de ser en “acto”, sino el carácter de ser “actual”, que son cosas distintas, como va a explicar.

Dice Zubiri, ante todo, que “actualidad es siempre el carácter de una realidad respecto de otra, y este respecto es ‘presencia’ de algo en algo”¹⁷⁴.

Señala Alluntis que Zubiri asimila actualidad a respectividad y a presencia, y que “por eso no andaría desacertado quien observara que cuando Zubiri afirmará que la presencia real consiste en actualidad estará diciendo equivalentemente que la presencia real consiste en la presencia real”¹⁷⁵.

Pensamos que Zubiri dice que actualidad es siempre el carácter de una realidad “respecto de otra”, porque quiere mostrar que actuidad y actualidad son cosas distintas, como afirma. Actuidad es siempre el carácter de una realidad “en sí misma”: su carácter de ser en acto lo que es. Actualidad, en cambio, es siempre el carácter de una realidad no en sí misma sino “respecto de otra realidad”. Ahora bien, los respetos de una realidad a otra realidad pueden ser muchos. La actualidad está en la línea de uno de ellos: el respecto de “presencia”; actualidad es el carácter de algo en cuanto presente en algo, de una realidad en cuanto que está presente en otra realidad. Así pues, cuando Zubiri dirá que la presencia real consiste en actualidad no estará diciendo tautológicamente que la presencia real consiste en la presencia real, sino, de momento, que la presencia real no es actuidad —como se ha pensado muchas veces— sino lo que ha denominado el carácter de actualidad de

algo.

A continuación describe Zubiri los tres modos de respecto presencial, de actualidad: actualidad extrínseca, actualidad intrínseca y actualidad formal.

a) Actualidad extrínseca

Se da cuando la presencia de algo en algo es extrínseca al primer algo. Entonces su actualidad consiste en mera presencialidad ante algo, consiste en mera presentidad. Por ejemplo, los virus, que tienen actuidad desde hace millones de años, únicamente en este siglo [XX] tienen actualidad entre nosotros, esto es, presencia para nosotros. Obviamente se trata de una actualidad extrínseca a la realidad viral.

Según Alluntis este ejemplo de la actualidad extrínseca de los virus no está tan claro. Se pregunta, en efecto: “¿No confunde Zubiri la presencia, la actualidad de los virus con nuestro *conocimiento* de ella?”¹⁷⁶ Creemos que tiene razón Alluntis en decir que la cosa no está tan clara, pero que no la tiene respecto a la presunta confusión de Zubiri. Veámoslo.

Pensamos que están muy claros los tres modos de actualidad. Lo que no nos parece tan fácil es discernir a qué modo de los tres pertenecen las diversas actualidades de lo real. Prueba de ello es precisamente la pregunta planteada por Alluntis y su “confesión” de que en la noción y división de la actualidad halla ambigüedades y dificultades¹⁷⁷.

Es ya clásico en la filosofía de Zubiri este ejemplo de los virus para ilustrar qué es una actualidad extrínseca. Pero ¿de qué actualidad de los virus se trata? Es obvio que no se trata de la actualidad de los virus en el planeta ni de su actualidad en los cuerpos de los hombres, actualidades evidentemente muy anteriores al siglo XX y que pertenecen al modo de actualidad intrínseca, que Zubiri explicará a continuación. Podría pensarse, entonces, como sugiere Alluntis, que se trata de nuestro conocimiento de los virus, o sea, de la actualidad intelectual de los virus, que sí es algo que empezó el siglo XX. Pues creemos que tampoco, porque la actualidad intelectual

tiva de lo real, no es extrínseca sino intrínseca. Se trata —a nuestro entender— de una actualidad de los virus entre nosotros ulterior a su actualidad en nuestros cuerpos y en nuestra inteligencia, que consiste en su presencia en nuestro “interés”, digamos así. Una cosa puede ser conocida e interesarnos, y, tiempo después, dejar de interesarnos, aunque siga siendo conocida: esa cosa ha perdido entonces una actualidad que tenía; es lo que pasa, por ejemplo, con la mayoría de las noticias: enseguida pierden actualidad en este sentido. Los virus, en cambio, desde que son conocidos, no dejan de tener presencia en nuestro interés, porque no nos dejan en paz y continuamente andan complicando nuestra vida...

b) Actualidad intrínseca.

Puede que una actualidad sea intrínseca a la realidad presente. Por ejemplo, cuando una persona se “hace presente” en algún sitio o entre otras personas, esa actualidad suya es intrínseca a su realidad: la realidad misma de esa persona, al hacerse presente, “está” presente. “Intrínseca” significa, pues, que esa actualidad no consiste en mera presencialidad, en mera presentidad, como la actualidad extrínseca, sino que consiste en “estar presente”. “Su actualidad no consiste en el ‘presente’ del estar, sino en el ‘estar’ mismo de lo presente”¹⁷⁸.

A este propósito comenta Alluntis: “¿Se ve la diferencia? Yo creo captarla, aunque con alguna dificultad”¹⁷⁹. Y, sin embargo, es esencial captar esta diferencia zubiriana, sobre todo en el tema que nos ocupa de la presencia “real” eucarística de Cristo. Es conveniente, por ello, detenerse un momento.

En efecto, el “presente” en cuanto tal del “estar presente” es pura presencialidad, pura presentidad. En su virtud, alguno podría pensar que decir que Cristo está realmente presente en el pan consagrado significa que Cristo se nos presenta en el pan consagrado como si fuese real, cosa a todas luces inadmisibile. Es el error que cometió Berkeley respecto al estar presente lo real en la intelección, respecto

a la actualidad intelectual de lo real —que es una actualidad intrínseca—, como señala Zubiri en su trilogía sobre la intelección: “La actualidad intelectual no es, sin embargo, presentidad: la actualidad no es un estar ‘presente’, sino que es un ‘estar’ presente [...]. Pudiera pensarse en efecto que decir que lo percibido es presente como real significaría que lo percibido se presenta como si fuera real. Realidad sería entonces mera presentidad. Es en el fondo la célebre tesis de Berkeley: ‘ser es ser percibido’ (*esse est percipi*). [...] Para Berkeley ser percibido es tener un *esse* que consistiría en pura presentidad”, pero no es así. “Lo percibido no ‘se presenta como si fuera’ real, sino como ‘estando presente’”¹⁸⁰.

Zubiri dice cuatro cosas sobre la actualidad intrínseca. Primero, en ella lo real está presente “desde sí mismo”, desde su propia realidad. Segundo, la actualidad intrínseca es resultado de un “hacer” de lo real: lo real está presente porque “se hace” presente. Tercero, la actualidad intrínseca no es necesaria: lo real podría no hacerse presente y consecuentemente no estarlo. Cuarto, no hay que confundir el hacerse presente con el estar presente: la actualidad intrínseca es formalmente el estar presente lo real resultante de su hacerse presente. En su virtud, todas las modificaciones de notas que envuelve el hacerse presente algo no pertenecen formalmente a su resultante estar presente, a su actualidad intrínseca propiamente dicha. Dos ejemplos: primero, para que el hombre se haga presente es necesaria alguna modificación de sus notas, pero ésta no pertenece a su estar presente en cuanto tal, sino únicamente a ese hacer suyo que conduce a su estar presente; segundo, “los complejos procesos de la percepción no forman parte del estar presente de lo percibido en cuanto tal: los potenciales y las reacciones químicas no están formalmente en el color verde presente ante mí”¹⁸¹.

Concluye Zubiri afirmando que algo podría hacerse presente sin modificación de notas: es el caso de Dios. Creemos que es pertinente esta observación de cara al tema de la presencia eucarística de Cristo.

c) Actualidad formal

Hay modos de actualidad, de estar presente algo que no penden de ningún “hacer” suyo o de algo por el estilo, sino que pertenecen formalmente a su realidad. Son modos de actualidad formal. Actualidad formal es la actualidad de algo, el estar presente algo, no meramente desde su realidad, sino “en” su realidad misma, porque ese estar presente suyo es un carácter de ese algo real por el mero hecho de ser real. Obviamente la actualidad formal no envuelve ninguna modificación de notas.

Zubiri da tres ejemplos de actualidad formal de muy distinta índole. El primero es la presencia de Dios por razón de la creación. El segundo es la presencia del hombre por razón de su cuerpo: el hombre no “tiene” cuerpo, sino que “es” corpóreo; por tanto, su actualidad corpórea pertenece a su realidad misma: “el hombre no se ‘hace’ presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo ‘está ya’ presente”¹⁸². Y el tercer ejemplo es el ser, actualidad formal propia de toda realidad en cuanto tal; añade Zubiri: “Es un tema en el que no puedo entrar aquí”¹⁸³. Como es sabido, para Zubiri, ser es la actualidad (el estar presente) lo real en el mundo, o sea, en la unidad respectiva de todo lo real formalmente en cuanto real¹⁸⁴.

Respecto al primer ejemplo de actualidad formal, Alluntis recuerda que Zubiri identifica esa presencia de Dios con su trascendencia, entendida por él —a diferencia del sentido tradicional del término— no como un “estar más allá” de las cosas (trascender “a”) sino precisamente como su modo de estar “en” ellas (trascender “en”), en virtud del cual las cosas son distintas de Dios pero no separadas de Él¹⁸⁵. Y comenta Alluntis que en este tema Zubiri “usa expresiones que [...] han dado pie a que se haya hablado de una ‘suerte de panteísmo’ zubiriano (panteísmo-panenteísmo)”¹⁸⁶. Creemos que no hay base para ello. Pero éste es otro tema. Lo cierto es que, efectivamente, una vez Dios creó libremente el mundo, su estar pre-

sente en él es actualidad formal: está presente en el mundo “en” su realidad misma y por el mero hecho de ser Dios Creador, digamos así.

A propósito del segundo ejemplo de actualidad formal, Alluntis se plantea acertadamente un interrogante¹⁸⁷. Zubiri pone como ejemplo la presencia del hombre por razón de su cuerpo, pero antes ha puesto como ejemplo de actualidad intrínseca el hacerse presente una persona en algún sitio o entre otras personas (corporalmente, se sobrentiende, y por tanto, aparentemente, no sólo “desde” su realidad sino también “en” su realidad)¹⁸⁸. ¿Qué diferencia habría, entonces, entre la actualidad formal y la actualidad intrínseca? El propio Alluntis apunta dos soluciones al problema y se inclina por la primera.

Primera solución: la actualidad formal es la presencia de una realidad “ante sí misma”, y entonces el segundo ejemplo que propone Zubiri es la presencia del hombre a sí mismo, a su cuerpo, en su cuerpo.

Tres razones hacen a Alluntis inclinarse por esta solución. Primera, Zubiri asimila la actualidad a la respectividad, que consiste en la referencia o apertura de lo real a otras realidades (respectividad remiten- te), y primariamente a su propia realidad (respectividad constituyente)¹⁸⁹. Segunda, sobre esa otra actualidad formal que es el ser escribe Zubiri: “Esta actualidad del ser es la suprema actualidad: es la actualidad de la cosa real en el mundo, en ese mundo que ella misma ha determinado dentro de sí misma, por respectividad constituyente”¹⁹⁰. Tercera, las expresiones del ejemplo de Zubiri parecen apuntar a la presencia de la persona a sí misma, a su cuerpo: “La presencia formal, dice, significa que el hombre está presente *en* su cuerpo. Si se debe sobreentender ‘en algún lugar o ante alguien’, ¿no sería más correcto decir ‘en’ cuerpo, no en su cuerpo?”¹⁹¹

Pensamos que esta primera solución es muy rebuscada, crea más problemas de los que soluciona, es innecesaria y no tiene base en la descripción que hace Zubiri aquí y en otras ocasiones de la actualidad

formal¹⁹². Son actualidades formales de una cosa real todas aquellas que no puede no tener, digamos así, puesto que las tiene meramente en virtud de su realidad. (En el caso de la actualidad de Dios en la creación, es obvio que también es así aunque por su libre voluntad de Creador). Estando así las cosas, todas las actualidades *ad intra* de una cosa real son actualidades formales, como por ejemplo la actualidad de la unidad sistemática en sus notas que Zubiri llama “dimensión”¹⁹³; pero la recíproca no es cierta: no todas las actualidades formales tienen por qué ser actualidades *ad intra*, como se ve en la otra solución que sugiere Alluntis.

Segunda solución: “cuando uno se hace presente ‘desde’ su realidad [actualidad intrínseca], sólo está presente allí donde ‘se hace’ presente mientras que con actualidad formal está siempre presente en algún lugar o ante alguien o algo por razón de su cuerpo”¹⁹⁴. Creemos que eso es verdad pero no toda la verdad. Veamos.

La actualidad del hombre en un sitio determinado es ciertamente una actualidad meramente intrínseca, porque el hombre está presente allí meramente “desde” su realidad y no “en” su realidad, ya que no por el mero hecho de ser realidad corpórea está concretamente allí, sino que para ello tiene que “hacerse” presente en ese sitio, y puede perfectamente no hacerlo y no estarlo.

La actualidad local necesaria del hombre consistente en que siempre está presente en algún lugar o ante alguien o algo ciertamente es una actualidad formal suya: pertenece formalmente a su realidad, es un carácter del hombre por el mero hecho de ser realidad corpórea. No creemos, sin embargo, que sea ése el segundo ejemplo de actualidad formal que ha puesto Zubiri.

Creemos, más bien, que se refiere a una actualidad formal del hombre más honda: al estar presente el hombre en el “cosmos” (sea unicósmico sea pluricósmico¹⁹⁵), que para Zubiri es la unidad respectiva de todas las cosas reales en virtud de su contenido, de sus notas, a diferencia de “mundo” que es la unidad respectiva de

todas las cosas reales en virtud de su carácter de realidad¹⁹⁶. La actualidad del hombre en el cosmos es obviamente actualidad formal, pues el hombre está presente en el cosmos “en” su realidad, por el mero hecho de ser realidad corpórea, necesariamente, sin poder no estarlo, digamos así, y sin modificar para ello ninguna de sus notas.

Alguno podría pensar que esta actualidad es la misma de la segunda solución de Alluntis sólo que expresada en otros términos: decir que el hombre está presente en el cosmos sería lo mismo que decir que está presente siempre en algún lugar (del cosmos, obviamente). No es así. Primero, porque al hablar de actualidad cósmica del hombre no estamos estableciendo un ámbito espacial dentro del cual siempre está localizado el hombre; bastaría para ello decir que el hombre está siempre en el sistema solar, en la Vía Láctea, etc. Segundo y sobre todo, porque ni el cosmos es un lugar ni la actualidad cósmica del hombre es de carácter local. Si el cosmos fuera un lugar cabría preguntar: ¿dónde está ese lugar llamado cosmos? Pero esa pregunta es absurda, carece de sentido en física. Y es que la actualidad cósmica del hombre no es de carácter local: no se trata de un actualidad de localización. El estar presente el hombre en el cosmos es un “puro estar presente” previo a cualquier estar presente el hombre localmente, como ha dicho Zubiri.

Si en el primer punto decía Zubiri que nuestra filosofía necesita una metafísica de la sustantividad, ahora deja “taxativamente consignado que hoy estamos necesitados también de una metafísica de la actualidad; no nos es suficiente una metafísica del acto”¹⁹⁷.

Y a continuación habla de los “caracteres” y de la “estructura” propios tanto de la actualidad intrínseca como de la actualidad formal.

Esos caracteres son tres:

i) La actualidad es un momento “real” y no meramente simbólico o algo por el estilo.

ii) La actualidad es un momento “físico”; no se trata de una presencia moral ni

de una presencia de virtualidades dinámicas. Este carácter físico lo expresa el verbo “estar”, que no significa el mero ser, sino el “estar siendo”. “El verbo estar es un verbo que denota siempre algo físico. Por esto es por lo que en latín fue cópula, pero como dicen los lingüistas, en sentido fuerte. Sin embargo, no nos dicen en qué consiste lo fuerte de este sentido. Pues bien, añadido, sentido fuerte es a mi modo de ver actualidad física”¹⁹⁸.

Recordemos lo que dice Zubiri en otra parte¹⁹⁹. Se suele subrayar la diferencia entre estar y ser diciendo que estar significaría algo circunstancial (por ejemplo, fulano está enfermo), mientras que ser significaría la realidad permanente (por ejemplo, fulano es un enfermo). Pero Zubiri cree que la diferencia radical entre ambos verbos consiste en que estar designa el “carácter físico” de aquello en que se está *in actu exercito*, mientras que ser designa el “estado habitual” de lo sido, sin alusión formal al carácter físico de realidad. Por ejemplo, el tuberculoso “es” un enfermo, pero, si decimos que está tosiendo, que está febril, etc., designamos formalmente el carácter de la tos y de la fiebre en su carácter físico. Es cierto que muy a menudo expresamos lo circunstancial con el verbo estar, pero viendo precisamente en lo circunstancial el carácter formalmente físico de su realidad. Por tanto, la contraposición entre ser y estar no es primariamente una contraposición entre lo permanente y lo circunstancial, sino entre un “modo de ser” (habitual u otro), y el “carácter físico” de realidad. De ahí que hasta para designar el carácter físico de lo habitual empleamos el verbo estar, por ejemplo cuando decimos de alguien que “está tuberculoso”.

iii) La actualidad admite un “devenir”, que es un devenir físico, aunque no sea un devenir del sistema de notas, es decir, un devenir de actualidad. De hecho, se llega a tener o a perder actualidad sin ningún cambio de notas. Este devenir es un momento de la actualidad misma, tanto por parte de aquello en que algo se hace actual, como sobre todo por parte de ese algo

que se hace actual. La realidad misma deviene en actualidad.

Zubiri pone ejemplos teológicos. Dios es actual en la encarnación, en el hombre justo, etc.: tiene un estricto devenir en la línea de la actualidad. Efectivamente, el misterio de la encarnación del Verbo consiste no sólo en que la humanidad adquiere actualidad divina (la carne es hecha Verbo), sino en que Dios mismo en su realidad divina adquiere libremente actualidad humana (el Verbo se hace carne). Y lo mismo sucede en la inhabitación de Dios en el hombre justo: Dios mismo se hace actual en el hombre justo y Dios mismo deja de ser actual en el hombre pecador.

Sobre la encarnación del Verbo como ejemplo de devenir de actualidad, Alluntis se pregunta: “¿Se reduce la asunción por la personalidad divina de la naturaleza humana de Cristo a mera actualidad, al mero hacerse presente?”²⁰⁰ Dice que pasa esta pregunta a los teólogos quienes, a su entender, tendrían algo que decir al respecto, porque lo cierto es que la naturaleza humana de Cristo pierde su subsistencia o personalidad y adquiere la del Verbo²⁰¹.

Los teólogos pueden conocer la concepción zubiriana de la encarnación y opinar sobre ella pues la expuso en el curso de 1971-1972²⁰². En esa exposición se puede comprobar que lo que diremos respecto a la actualidad-actuidad de Cristo en la eucaristía se aplica también a la actualidad-actuidad del Verbo en la naturaleza humana de Cristo. En este último caso, la actualidad del Verbo es “tan extrema (justo aquí es donde está el misterio) que el hombre ya no se pertenece a sí mismo. Su suidad [personidad] le viene precisamente del Verbo”²⁰³. El carácter extremo de la actualidad de Cristo en el pan consagrado es lo que va a tratar de exponer Zubiri.

La actualidad, añade Zubiri, tiene una “estructura” propia: tiene un “principio radical” en virtud del cual lo real “está radicalmente presente” y puede tener muchas actualidades “ulteriores” sucesivamente y simultáneamente, que son “modalizaciones” formalmente diversas de su

actualidad radical, expresiones reales y físicas de la riqueza del principio radical de actualidad.

Por ejemplo, el principio radical de actualidad del hombre es su cuerpo —lo va a explicar a continuación—; por su cuerpo, por su principio radical de actualidad, el hombre tiene las actualidades ulteriores simultáneas de estar presente, verbigracia, como padre, como hermano, como médico, etc.

2) *Qué es el cuerpo humano*

“El cuerpo humano es un momento intrínseco y formal de la realidad humana: el hombre ‘es’ corpóreo”²⁰⁴. En su obra póstuma Zubiri hace un resumen de su concepción del hombre como sustantividad una y única que es unitariamente psico-corpórea o corpóreo-psíquica²⁰⁵.

El cuerpo, momento de la única realidad humana —prosigue Zubiri—, tiene tres sub-momentos o funciones: organización, configuración y corporeidad. Para simplificar, los va a llamar también momentos.

a) El cuerpo tiene un momento de “organización”: es un sistema de notas en el que cada una de ellas tiene su “posición estructural” rigurosamente determinada respecto de las demás. “Cada nota —dice Zubiri en otra parte— desempeña una función propia, si se me permite la expresión, respecto de las funciones de todas las demás”²⁰⁶. Según este momento, el cuerpo es “organismo”.

b) El cuerpo tiene un momento de “configuración”: por su organización es una complexión propia según la cual todas sus notas son “solidarias entre sí”. “Cada nota —dice Zubiri en otra parte— repercute sobre todas las demás. Son notas interdependientes”²⁰⁷. Según este momento, el cuerpo es “*compago*”. Es evidente que los momentos de configuración y de organización del cuerpo son distintos: “con muy diversas funciones orgánicas, se mantiene una misma configuración, lograda, por así decirlo, por vías muy distintas”²⁰⁸.

c) El cuerpo tiene, finalmente, un momento de “corporeidad”: en su organización y en su configuración el cuerpo es el

principio radical de la actualidad del hombre en la realidad, de su estar presente en ella. Según este momento, el cuerpo es *sôma*. Cuerpo es²⁰⁹ corporeidad, principio radical de la actualidad de la realidad humana; de ahí que “cuerpo” haya podido significar “yo mismo”: “es yo mismo el que está presente ‘aquí’”²¹⁰.

Alluntis se pone un problema que él mismo resuelve. Dice notar cierta ambigüedad en la concepción zubiriana del cuerpo humano: al analizar el texto de 1 Co 11,24 ha dicho que *σῶμα*, *cuerpo*, significa “yo mismo”, la persona entera; después dice que el cuerpo en cuanto *σῶμα* es el principio de actualidad de la persona entera, distinguiendo así entre el yo mismo y el cuerpo²¹¹. El mismo Alluntis propone la solución —obvia, pensamos nosotros—. El momento de corporeidad del cuerpo es el principio de actualidad de la realidad humana. En su virtud el cuerpo (en sus tres momentos) significa también aquí la realidad humana, “yo mismo”. Y lo confirma —dice Alluntis— el hecho de que, en otra parte²¹², Zubiri describe los sub-momentos de organización, configuración y corporeidad como momentos estructurales no del cuerpo sino de la realidad humana entera. Pensamos que le falta subrayar a Alluntis el porqué de esto: para Zubiri, el cuerpo no es una “parte” de la realidad humana (contradistinta a la psique), sino la realidad humana entera en cuanto corpórea. Es lo que quiere decir Zubiri al afirmar que el hombre no “tiene” cuerpo sino que “es” corpóreo²¹³. Alluntis invita a tener en cuenta la distinción zubiriana entre corporeidad (principio de actualidad) y cuerpo, aunque luego Zubiri use el término cuerpo más que el de corporeidad para indicar el principio de actualidad del hombre.

Los tres momentos del cuerpo —prosigue Zubiri—son esencialmente distintos pero cada uno de ellos está fundado en el siguiente: la corporeidad funda una configuración y ésta una organización. “Si se me permite la expresión, configuración y organización son modos de realizar la corporeidad”²¹⁴.

Sólo de hecho los tres momentos del cuerpo no son separables, porque ser principio radical de actualidad no implica de suyo ni tener configuración ni tener organización. Y Zubiri dice que, a su modo de ver, el cuerpo glorioso no será un organismo ni una configuración, sino pura y simplemente principio de actualidad en Dios y en los demás glorificados “¿Cómo? Lo ignoramos. No nos perdamos en imaginaciones y fantasías. Nos basta con haberlo conceptualizado”²¹⁵.

Concluye Zubiri aclarando que, evidentemente, corporeidad, o sea, principio radical de actualidad, no significa principio de localización. Ésta siempre es algo que deriva del puro estar presente, del principio radical de actualidad. “Por razón de su organismo y de su configuración, el hombre no puede *estar ocupando* muchos lugares a la vez; pero por su corporeidad puede *tener actualidad* en muchas partes de la realidad la vez, sin por eso dejar de estar en sí mismo”²¹⁶.

Con este elenco de conceptos va a abordar Zubiri el punto decisivo.

3) *La realidad de la presencia eucarística de Cristo en cuanto transactualización*²¹⁷

Zubiri enuncia en forma de tesis su conceptualización de la realidad de la presencia eucarística de Cristo (desde la perspectiva de Cristo mismo, añadimos nosotros): “Cristo toma el pan como principio de su actualidad personal aquí, y por tanto está realmente presente en el pan”²¹⁸. A continuación explica su tesis por pasos contando recurriendo a los conceptos metafísicos que ha expuesto anteriormente.

a) “Cristo está presente en el pan como actualidad y no como acto”²¹⁹. O sea —precisa Zubiri—, no es cuestión de sustancia y accidentes (esto sería acto) sino de actualización²²⁰. Esta actualización es un momento de lo actualizado, pero no implica ninguna modificación en sus notas: las notas de Cristo no cambian por la actualización de Cristo en el pan, como tampoco cambian las de éste. De ahí que

le parezca ocioso a Zubiri el problema clásico de cómo puede el cuerpo de Cristo estar a la vez en muchos panes consagrados: es que —como ya decía antes— se trata de un puro estar presente y no de localización: “Cristo no está localizado en el pan como si fuera algo encerrado en éste, sino que está actualizado en él”²²¹.

Según Alluntis, el que la actualización de Cristo en el pan no implique ninguna modificación de las notas de Cristo ni de las de pan no basta para decir que la presencia eucarística de Cristo sea cuestión de actualización y no de actuidad²²². No cabe hacer esa reducción ni por lo que se refiere a Cristo ni menos aún por lo que se refiere al pan.

Por lo que se refiere a Cristo —dice—, aunque es cierto que no hay sustancia o notas suyas encerradas bajo las especies, y que en la conversión eucarística Él no adquiere ni pierde nada de lo que constituye su ser real, el hecho de la presencia real, según Zubiri, consiste en que el pan es asumido por la sustantividad de Cristo, que es un momento de su actuidad. Efectivamente, si la sustantividad no fuese un momento de la actuidad de lo real y ésta se limitase a las notas, esenciales o no, ¿dónde entraría el momento “real” (no meramente mental o ficticio) de la sustantividad de lo real? En la actuidad no, en la actualidad tampoco, porque ésta presupone lo real en sus dos momentos: notas completas y sustantividad. Habría que postular entonces un *tertium quid* entre la actuidad y la actualidad.

En lo referente al pan —concluye Alluntis—, la cosa es más clara aún. Las notas del pan no cambian, pero desaparece su sustantividad, que es sustituida por la sustantividad de Cristo. Puesto que la sustantividad tiene que ser un momento de la actuidad del pan, como hemos visto, al perder su sustantividad el pan cambia en su actuidad.

Pensamos que no cabe duda de que la sustantividad concierne a la actuidad de lo real ni de que en lo referente al pan haya un devenir de actuidad. No obstante, a nuestro entender, en su contexto, la afir-

mación de Zubiri es cierta: “Cristo está presente en el pan como actualidad y no como acto”²²³. Aunque también es cierto que esa afirmación necesitaría un desarrollo conceptual ulterior.

Opinamos que queda claro, ante todo, que la afirmación de Zubiri significa un tomar distancias de la concepción clásica de la presencia eucarística de Cristo, basada en la metafísica del acto y desconocedora de una metafísica de la actualidad. De ahí que en la teología clásica la concepción de la presencia eucarística de Cristo empiece y acabe en la transustanciación. No por casualidad, tras presentar la exposición que hace Zubiri de la transustanciación, se pregunta Alluntis si ésta no conceptúa ya suficientemente tanto el hecho como el modo de presencia real de Cristo y se sorprende de que Zubiri dedique más páginas a la cuestión²²⁴.

Y ahí estriba precisamente una segunda matización. Recordemos que Zubiri ha tratado en un primer punto la presencia eucarística de Cristo desde la perspectiva del pan, es decir, ha respondido a la pregunta: “qué resulta, para los efectos del pan, de esta presencia real de Cristo que hace de este pan alimento espiritual”²²⁵. Así ha conceptualizado la *conversio mirabilis* como transustanciación. Después, tras decir que esta conversión eucarística, consistente en transustanciación, es consecuencia de la presencia real de Cristo en el pan consagrado, está tratando en un segundo punto la concepción de la presencia eucarística de Cristo desde la perspectiva de Cristo mismo. Y desde este punto de vista hay que decir enérgicamente que “Cristo está presente en el pan como actualidad y no como acto”²²⁶; la presencia eucarística de Cristo en lo concerniente a Cristo mismo es cuestión de actualidad y no de acto.

Primero, porque en virtud de la presencia de Cristo no se produce en Él ningún devenir de actualidad sino sólo de actualidad. Lo reconoce el mismo Alluntis cuando dice que en la conversión eucarística Cristo no adquiere ni pierde nada de lo que constituye su ser real. Y es que el hecho de que el pan-alimento pierda su sustanti-

vidad y adquiera la sustantividad de Cristo, a ésta no le afecta en absoluto: para ello sería necesario que las notas del pan-alimento se convirtiesen en notas de la sustantividad de Cristo, cosa inadmisibles. Por cierto, en este sentido, tampoco en la concepción clásica de la presencia eucarística de Cristo cabe hablar, por lo que concierne a Cristo mismo, de un devenir de actualidad: para ello haría falta que la sustancia del cuerpo de Cristo fuera sujeto de las especies eucarísticas, y no es eso lo que dice la teología clásica.

Segundo, porque que el hecho de la presencia real, según Zubiri, consista en que el pan es asumido por la sustantividad de Cristo, que es un momento de su actualidad —es lo que acaba de decir Alluntis— quiere decir simplemente que la presencia eucarística de Cristo concierne sí a la actualidad de la actualidad de Cristo, pero nunca a su actualidad sin más. Lo dice Zubiri: “la actualización [de Cristo en el pan] es un momento de lo actualizado mismo [de la actualidad de Cristo]”²²⁷. Es que no puede ser de otro modo: “Actualidad y actualidad no son idénticos, pero eso no significa que sean independientes. Porque la actualidad es un carácter del ‘estar’. Ahora bien, ‘estar’ es el carácter mismo de lo real. [...] Por tanto, toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actualidad, es un ‘estar en actualidad’”²²⁸.

Tercero, hay que volver a recordar que para Zubiri la transustanciación, que resulta para los efectos del pan en un devenir de actualidad, es siempre y sólo consecuencia de la presencia real de Cristo, es decir del devenir de actualidad de Cristo.

b) Cristo se hace presente en el pan consagrado desde sí mismo, está presente en él desde su propia realidad personal; se trata, por consiguiente, de una actualidad intrínseca. Ahora bien, aunque esta actualidad es real y física, no es formalmente idéntica a la nuda realidad de Cristo en y por sí mismo (lo mismo que sucede con todas las actualidades intrínsecas y no formales de lo real): Cristo es Cristo aun sin eucaristía.

c) Cristo es el principio de su actualidad, pero en la eucaristía ha querido hacerse presente de un modo único: “toma el pan-alimento como principio de su actualidad”²²⁹. Pues bien, como el principio radical de actualidad del hombre es su cuerpo en cuanto corporeidad, y Cristo es hombre, el pan-alimento como principio radical de actualidad de Cristo es el cuerpo de Cristo, es Cristo mismo, porque su cuerpo es su “yo mismo”.

Como dice Zubiri: Cristo “toma el pan-alimento como principio de su actualidad”, supone Alluntis que el “tomar” el pan incluye las palabras “esto es mi cuerpo”, para que la afirmación de Zubiri tenga sentido²³⁰. No creemos que en ningún momento le haya pasado a Zubiri por la cabeza que Cristo consagre el pan meramente tomándolo. De hecho, en el curso de 1971-1972 dice: “Es un tomar el pan con vistas a su consagración”²³¹.

Además, no le parece legítima a Alluntis, la inferencia de que Cristo, al tomar el pan, lo hace principio de su actualidad y, por tanto, su cuerpo²³². La inferencia legítima sería para Alluntis la contraria: tomando el pan (con la emisión de las palabras consabidas...) Cristo lo hace su cuerpo y, por tanto, su principio de actualidad. Alluntis no dice por qué cree necesaria esa inversión, pero suponemos que es por propensión a la conceptualización clásica de la presencia eucarística de Cristo basada en la metafísica de la actualidad. Creemos, en cambio, que esa inferencia zubiriana, es perfectamente legítima desde su propia conceptualización de la presencia real de Cristo en la eucaristía, basada en una metafísica de la actualidad.

Se pregunta también Alluntis cómo hay que interpretar que el pan, hecho principio de actualidad de Cristo, es su cuerpo²³³. Como no se puede interpretar —responde él mismo— en el sentido de que las notas del pan se convierten en notas del cuerpo de Cristo, habrá que interpretarlo en el sentido de que el pan es la actualidad, la presencia de Cristo, de forma que las expresiones “el pan es principio de actualidad de Cristo” y “el pan es actualidad de

Cristo” serían equivalentes, cosa que, por lo demás, dice Zubiri explícitamente, según Alluntis. “Pero es difícil, si no imposible, aceptar tal equivalencia. El principio de actualidad de Cristo, es decir, su cuerpo, es algo más que su actualidad”²³⁴.

Creemos que el razonamiento de Alluntis no rige pues no se condice con la sucinta exposición de Zubiri. Para empezar, no vemos que Zubiri diga explícitamente que las expresiones “el pan es principio de actualidad de Cristo” y “el pan es actualidad de Cristo” sean equivalentes. Zubiri dice textualmente: “Cristo es el principio intrínseco de su actualidad. Pero por el modo como Cristo quiso hacerse presente, esta actualidad es el pan: toma el pan-alimento como principio de su actualidad”²³⁵. No vemos aquí una afirmación explícita de equivalencia de frases. Hay sí el signo de “dos puntos” que indica, a nuestro entender, que la frase “esta actualidad es el pan” hay que interpretarla en el sentido de que Cristo “toma el pan-alimento como principio de su actualidad”. Y es natural hacerlo así, porque la primera frase no vuelve a aparecer nunca más, mientras que Zubiri repite la segunda frase muchas veces. Pero, además, si analizamos esa especie de ἀπαξ λεγόμενον zubiriano —“la actualidad de Cristo es el pan”— vemos que apunta precisamente a que el pan es Cristo mismo. Supongamos, efectivamente, que alguien está presente, por ejemplo, en una sala y dice: “Esta sala es mi actualidad, o sea, mi estar presente”. Sería perfectamente coherente que alguien le comentara: “¿Qué quieres decir con eso de que esta sala es tu actualidad? Tu actualidad en esta sala, como cualquier otra actualidad tuya, concierne a tu realidad: eres tú mismo, desde ti mismo, el que te estás haciendo actual en esta sala. Estás confundiendo esta sala contigo mismo ¿Acaso pretendes decir que esta sala es tu realidad actual, que es ‘tú mismo’ en cuanto actual?”

Dice Alluntis, finalmente, que en este punto c) Zubiri habla de la actualidad intrínseca de Cristo en el pan, no de su actualidad formal, de la que —según él—

hablará después, aunque relacionándola también con el “tomar” el pan²³⁶. Por tanto, según Alluntis, en ese punto habría que hablar de la actualidad de Cristo “desde” el pan y no “en” el pan. Pensamos, primero, que en este punto c) Zubiri ya afirma que la actualidad de Cristo en el pan es intrínseca pero de índole singularmente única: por el modo como Cristo ha querido hacerse intrínsecamente presente en el pan, éste es su principio radical de actualidad, o sea, su cuerpo, es decir, Él mismo. Eso, a todas luces, excede una mera actualidad intrínseca de Cristo y la convierte en actualidad formal “para los efectos” (aunque sin serlo *stricto sensu*, porque Cristo es Cristo aun sin eucaristía). En los puntos restantes no hace más que explanar lo que ya ha afirmado. Segundo, aunque Zubiri sólo estuviera hablando de momento de la actualidad de Cristo como actualidad intrínseca, no habría que hablar de la actualidad de Cristo “desde” el pan y no “en” el pan”, sino en todo caso “desde” Cristo y no “en” Cristo, o sea, de su presencia en el pan “desde” sí mismo y no “en” sí mismo.

d) Ahonda Zubiri, a continuación, en el hecho de que Cristo “toma” el pan. “Tomar” —dice— es hacerse presente Él en el pan. Aquí Zubiri no añade más, pero sí lo hace en el curso de 1971-1972²³⁷, donde dice que nunca la teología ha insistido sobre el carácter esencial que tiene el gesto de Cristo de tomar el pan en sus manos²³⁸; este tomar no es simplemente que cogió el pan para distribuirlo, sino que tiene un sentido mucho más profundo: es un tomar el pan con vistas a su consagración, es el tomar el pan en una o en otra forma para sí.

Por tanto, afirma Zubiri aquí, el modo de ser tomado el pan por Cristo, su modo de hacerse presente en el pan, pertenece formalmente a la actualidad de Cristo en él. Quiere esto decir que el estado de ánimo²³⁹ que Cristo tuvo en la Cena pertenece formalmente a la actualidad de Cristo en el pan. Ahora bien, ese estado de ánimo fue el de su pasión y muerte: “Esto es mi cuerpo entregado por vosotros” (1 Co 11,24; Lc 22,19). De ahí que la presencia

real de Cristo en la eucaristía sea “anámnesis”, es decir, repetición (sacramental) de la pasión y muerte de Cristo, y que, por tanto, sea, como éstas, para remisión de los pecados.

e) La actualidad en que consiste la presencia real de Cristo es común a Cristo y al pan-alimento: el pan-alimento queda asumido como principio de actualidad de Cristo, y Cristo es actual en el pan-alimento. “Por el primer aspecto: ‘esto es mi cuerpo’, es decir, ‘esto (el pan aquí) (es) el cuerpo de Cristo (es yo mismo)’”. Por el segundo aspecto: ‘mi cuerpo es esto’, es decir, ‘mi cuerpo (Cristo mismo), (es) esto aquí’”²⁴⁰. La esencia de la presencia real es esta comunidad de actualidad.

A este propósito Alluntis hace dos observaciones²⁴¹.

Comenta ante todo: “otra fórmula más”²⁴², y se pregunta si ésta coincide con la de la transustanciación. Sin duda, pensamos nosotros. Ahondando en la concepción de la esencia de la presencia real como comunidad de actualidad del pan-alimento y de Cristo, Zubiri llega a concepcionar precisamente la esencia de la transustanciación. Observa además Alluntis que en la última parte de su lección Zubiri dirá también que “la razón formal” de la eucaristía es “banquete comunión”. Pensamos que sobre esto hay que aclarar dos cosas. Primera, allí el tema no será la presencia eucarística de Cristo sino el sacramento de la eucaristía, la celebración eucarística. Segunda, Zubiri no dirá que la razón formal de la eucaristía es “banquete comunión” sino “incorporación al cuerpo de Cristo”²⁴³.

En segundo lugar, cree Alluntis que la pretensión zubiriana de que la conversión eucarística es posterior a la presencia real halla dos nuevos obstáculos: “Por una parte, la presencia no se da sin su modo y el modo implica la conversión; por otra, la comunidad de actualidad supone también, parece, la conversión en sentido zubiriano”²⁴⁴. Ni una ni otra cosa nos parecen ciertas sino todo lo contrario. Primero, el modo como Cristo ha querido hacerse presente en el pan funda la conversión del pan-alimento en el cuerpo de Cristo. Se-

gundo, la comunidad de actualidad de Cristo y del pan-alimento es precisamente la esencia fundante de la conversión eucarística conceptualizada como transustantivación, como hemos visto.

f) Cristo toma el pan como principio radical de su actualidad. Pero —recuerda Zubiri— se trata del pan en cuanto alimento. Y añade: por consiguiente, decir “esto es mi cuerpo” es decir “el alimento soy yo mismo”; y decir “mi cuerpo es esto” es decir “yo mismo soy el alimento”. Ambas expresiones —“el alimento soy yo mismo” y “yo mismo soy el alimento”— indican lo que constituye la transustantivación. “Pues bien, ahora vemos que la esencia de la transustantivación es esta actualidad del pan hecha actualidad de Cristo: es *trans-actualización*. El ‘trans’ mismo lo es de actualidad. El ‘trans’ es un devenir de actualidad y no un devenir de actualidad”²⁴⁵.

Le falta ahora a Zubiri tratar precisamente el punto crucial que fundamenta todo lo dicho: cómo toma Cristo el pan-alimento como principio radical de su actualidad. Es lo que trata acto seguido.

g) El cuerpo de Cristo es su principio radical (no sólo intrínseco sino también formal) de actualidad. De ahí que *σῶμα* signifique “yo mismo”. Pero Cristo puede “extender”²⁴⁶ su propia actualidad formal, puede “modalizar ulteriormente” su principio formal de actualidad asumiendo el pan-alimento como principio formal de actualidad suyo.

Esto quiere decir lo siguiente, dice Zubiri: Cristo tiene su cuerpo aunque no hubiera eucaristía; el pan-alimento no es el cuerpo formal de Cristo; tampoco Cristo es formalmente pan-alimento; lo que es modalmente idéntico al cuerpo de Cristo es el pan-alimento como principio de actualidad de Cristo²⁴⁷: “el pan-alimento como momento de actualidad intrínseca [de Cristo] está fundado en el cuerpo de Cristo como momento formal de la realidad de Cristo. Es la misma actualidad, pero modalizada [en el pan] como alimento”²⁴⁸. O sea que Cristo es tan actual, está tan presente, en el pan-alimento como en

su persona, pero es actual, está presente, en el pan porque ya es actual, porque ya está presente, en su persona.

A esta altura afirma Zubiri que esta “extensión”, esta modalización ulterior, realizada por Cristo es, según él, el punto preciso del misterio de la eucaristía en cuanto misterio²⁴⁹, que, según ha dicho Zubiri, corresponde al término formal de la ciencia teológica que trata, como se recordará, de conceptualizar el misterio para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio.

Concluye Zubiri esta parte de su lección diciendo que, según él, la llamada “presencia sacramental” está constituida por la presencia real de Cristo en el pan en cuanto actualidad común, o sea, en cuanto que Cristo hace de la actualidad del pan principio de su propia actualidad: “la actualidad del pan en cuanto pan ‘significa’, en efecto, la actualidad de Cristo en el pan como alimento”²⁵⁰.

Alluntis hace aquí un comentario que puede darnos pie a ahondar en la comprensión de la exposición de Zubiri²⁵¹. Primero —dice— da Zubiri dos fórmulas de la conversión eucarística distintas pero de contenido equivalente: la conversión eucarística consiste en la conversión del pan-alimento-material en alimento-espiritual, o bien en la conversión de la sustantividad del pan-alimento en la sustantividad de Cristo. Luego Zubiri da otra fórmula: la conversión eucarística es conversión de actualidad, es transactualización: la actualidad del pan es hecha actualidad de Cristo. Entonces se pregunta Alluntis: ¿Difiere la transustantivación de la transactualización? Y responde: ciertamente transactualización y transustantivación no son sinónimas, porque actualidad no es sustantividad; será una consecuencia suya. Y deja ahí la cosa añadiendo únicamente que, “en todo caso, esta multiplicidad de fórmulas para expresar la conversión eucarística puede confundir al lector”²⁵².

A nuestro entender —insistimos—, Zubiri ha tratado en la primera parte la presencia eucarística de Cristo desde la pers-

pectiva del pan, o sea, ha tratado la *mira-bilis conversio* eucarística, puesto que, recordemos, ésta afecta al pan-alimento, no a Cristo: Cristo no se convierte en otra cosa; el pan-alimento sí: se convierte en el alimento espiritual que es el cuerpo de Cristo, Cristo mismo. Esa conversión eucarística la ha conceptualizado como “transustantivación”: el pan alimento pierde su realidad primaria propia, constituida por su sustantividad, y adquiere la sustantividad del cuerpo de Cristo, la realidad primaria propia de Cristo mismo. Y acababa Zubiri esa primera parte diciendo que la conversión eucarística, la transustanciación es consecuencia de la presencia real de Cristo, está fundada en ésta.

De ahí que en la segunda parte haya tratado de conceptualizar la presencia real de Cristo en la eucaristía desde la perspectiva de Cristo, donde halla el fundamento, la esencia de la transustantivación eucarística. Entonces, por pasos contados, ha dicho: 1) la presencia eucarística de Cristo es actualidad y no acto; 2) es actualidad intrínseca y no formal; 3) sin embargo, es una actualidad intrínseca de índole única: en ella Cristo hace del pan-alimento principio radical de su actualidad, es decir, lo hace su corporeidad, por ende su cuerpo y, por tanto, Él mismo; 4) en su virtud, esa actualidad es común a Cristo y al pan alimento: esta comunidad de actualidad es la esencia de la presencia real de Cristo en la eucaristía; 5) volviendo a la perspectiva del pan-alimento, hay que decir, entonces, que la transustantivación es esencialmente transactualización, o sea, la actualidad del pan hecha actualidad de Cristo.

Los dos últimos puntos —la esencia de la presencia eucarística de Cristo y la esencia de la conversión eucarística, fundada en aquélla— necesitan, a nuestro juicio, alguna aclaración. Nosotros vemos las cosas de la manera siguiente. Primero, decir que la actualidad en que consiste la presencia real de Cristo en la eucaristía es común a Cristo y al pan alimento significa que el pan-alimento, al ser tomado por Cristo como principio radical de su actualidad, pierde su actualidad propia y adquiere la actualidad del cuerpo de Cristo,

de manera que la misma actualidad (la de Cristo) lo es ahora del pan-alimento y de Cristo mismo. Segundo, decir que la transustantivación es esencialmente transactualización, o sea, la actualidad del pan hecha actualidad de Cristo, significa que Cristo, al hacerse presente en la eucaristía del modo que ha querido hacerlo, toma el pan-alimento como principio radical de su actualidad y con ello hace que la actualidad del pan-alimento sea la actualidad del cuerpo de Cristo (transactualización), fundando esencialmente así la conversión de la sustantividad del pan-alimento en la sustantividad del cuerpo de Cristo (transustantivación). Creemos que acerca de esto último, o sea, de la articulación de la transactualización como esencia fundante de la transustantivación, Zubiri ha dejado a deber un ulterior desarrollo conceptual suyo.

Finalmente, nos parece conveniente abordar dos cuestiones.

De la primera ya hemos hablado. Se refiere a qué tipo de actualidad es la presencia eucarística de Cristo. Dice Alluntis: “Cabe hablar de la actualidad *formal* —no sólo intrínseca— de Cristo en el pan”²⁵³. Millás dice en cambio: “El texto de Zubiri no resulta suficientemente claro. Algunas frases parecen indicar que la actualidad de Cristo en la eucaristía sería también *formal* (en sí mismo)”²⁵⁴. Creo que la intención de Zubiri es afirmar una actualidad intrínseca, pero no formal. Hablando sobre esta cuestión en un curso dado el año 1971, decía Zubiri que se trata de ‘actualización intrínseca pero que no es de plasmación *formal*’²⁵⁵. Para la conceptualización del misterio de la eucaristía es suficiente el concepto de actualidad intrínseca: hacerse presente desde sí mismo. Creo que la actualidad *formal* de Cristo sería actualidad en el cuerpo glorioso”²⁵⁶.

¿Quién tiene razón? Pues creemos que ambos, porque, a nuestro entender, la presencia eucarística de Cristo es intrínseca *sui generis* y *formal sui generis*: se puede decir que es intrínseca, siempre que se deje claro que Cristo está presente asumiendo como su cuerpo aquello en lo que se hace presente, cosa que no cabe en una

actualidad intrínseca *stricto sensu*; se puede decir que es formal, siempre que se deje claro que Cristo es Cristo aun sin eucaristía, o sea, que Cristo tiene su cuerpo aunque no hubiera eucaristía, cosa que no cabe en una actualidad formal *stricto sensu*. Esa “ambigüedad” es fruto de lo que Zubiri llama “extensión” o “modalización ulterior”, que constituye justamente el punto preciso del misterio eucarístico en tanto que misterio.

La segunda cuestión es paralela a la que nos planteábamos al final del punto B). Allí nos preguntábamos si en la transustanciación se pierde o se conserva la condición del pan-alimento-material. Aquí nos preguntamos: ¿En la transactualización se pierde o se conserva la actualidad del pan-alimento-material?

Las expresiones de Zubiri parecen apuntar en ambos sentidos. Por un lado dice que “la actualidad misma es común a Cristo y al pan-alimento”²⁵⁷. Entendemos aquí que no hay más que una actualidad, la de Cristo, que es común también al pan-alimento, que no tiene ninguna actualidad propia. Por otro lado dice Zubiri: “La actualidad del pan en cuanto pan ‘significa’ [...] la actualidad de Cristo en el pan como alimento”²⁵⁸. Aquí parece hablar claramente de dos actualidades, la del pan en cuanto pan y la de Cristo.

Pensamos que también aquí la solución es decir que es cierto tanto que se pierde como que se conserva la actualidad del pan-alimento-material. El pan pierde su actualidad de pan-alimento-material en cuanto que, tras ser asumido por Cristo como su principio radical de actualidad, como su cuerpo, no puede tener más actualidad que la de la realidad del cuerpo de Cristo mismo. El pan conserva su actualidad de pan-alimento-material en cuanto “especie eucarística”, es decir, en cuanto que, tras la consagración, precisamente por no tener realidad primaria propia, propia sustantividad, constituye la actualidad signitiva de la actualidad del cuerpo de Cristo, principio de vida de los hombres.

IV. Razón formal de la eucaristía

A) Prolegómenos²⁵⁹

Repito Zubiri la frase inicial de su lección: la eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros. En su virtud, dice, la esencia formal de la eucaristía no se agota en la presencia real de Cristo: sin ella no habría eucaristía, es decir, la presencia eucarística de Cristo es el momento radical de la esencia de la eucaristía; pero esta sola presencia no es la razón formal de la eucaristía.

Alluntis hace una digresión sobre el significado del término “formal” en la expresión zubiriana “esencia formal”²⁶⁰. Dice que Zubiri usa constantemente en sus escritos —“hasta la saciedad diría yo”²⁶¹— los términos “formal”, “formalmente”, que significan, según los diversos contextos, “propio, propiamente”, “estricto, estrictamente”, “esencial, esencialmente”, sobre todo esto último. Aquí Zubiri opone radical a formal: “La razón o esencia radical de la Eucaristía, dice, es la realidad de Cristo en el pan; y la razón o esencia formal, se explicará, es la vida de Cristo en cada uno de nosotros”²⁶². Considera Alluntis, por tanto, que aquí no se puede identificar “formal” con “esencial”, porque, si no, “esencia formal” significaría “esencia esencial”, cosa absurda. “Así que esencia radical podrá significar la esencia en su raíz constitutiva y la esencia formal significará la esencia en su ser ulterior o culminación”²⁶³.

Creemos nosotros que en Zubiri “formal” significa, ampliamente, lo perteneciente (esencialmente o no) a algo de por sí, por lo que es en sí mismo, por su propia realidad, a diferencia de lo que pertenece a ese algo por otros motivos²⁶⁴. De ahí la profusión del término en los escritos de Zubiri y su polivalencia contextual. Entendemos, entonces, lo siguiente. La expresión “esencia formal de la eucaristía” significa simplemente “la esencia propia de la eucaristía”, su esencia, lo que ella es en sí misma, de por sí. Esta esencia de la eucaristía tiene dos momentos o razones

esenciales: una razón radical, sin la cual ni siquiera habría esencia eucarística, que es la presencia real de Cristo en la eucaristía; una razón formal, que es la esencia en cuanto tal de la eucaristía, que es lo que Zubiri va a conceptualizar como incorporación a Cristo y con-corporeidad en Cristo.

Dice Zubiri que las palabras de Cristo: “El que no come mi carne y bebe mi sangre no tendrá vida eterna” (cf Jn 6,53-54), ya nos están indicando que en la eucaristía no se trata meramente de la realidad de Cristo en el pan y en el vino (ésta es su razón radical, glosamos nosotros), sino de la realidad de Cristo en el pan y en el vino, como principio de vida para todos, que, por tanto, debe ser comida y bebida (tomad, comed y bebed, son imperativos de Cristo a todos los comensales): ésta es la razón formal de la eucaristía²⁶⁵. Se trata de ver ahora en qué consiste.

Porque Cristo está presente en el pan, éste se ha convertido en alimento espiritual, y como tal debe ser comido. Por consiguiente, Cristo es principio de vida por “manducación”. “Este vocablo nos resulta en cierto modo un poco tosco para nuestra mentalidad, pero en la de los judíos del tiempo de Cristo no lo era”²⁶⁶. ¿Qué es esta manducación?

La respuesta la da la institución de la eucaristía: Cristo dio a comer el pan consagrado en una “cena”. Por tanto, la manducación tiene dos momentos esenciales perfectamente distintos: el primero es el nudo hecho de “comer”; el segundo es el hecho de comer reunidos en una cena, en una comida, en un ágape, “reunidos en un banquete”, que es la expresión que emplea la Iglesia cuando se refiere a la eucaristía como banquete celestial. Ser “banquete” — afirma Zubiri — es la esencia formal de la eucaristía.

En el curso de 1971-1972, Zubiri tocó, aunque de pasada, el tema de la eucaristía como sacrificio²⁶⁷. Decía allí: “Cuántas veces se ha dicho que una cosa es la eucaristía como sacramento [comunión, banquete] y otra cosa como sacrificio se ha formulado una artificiosidad para uso de malas catequesis. Porque lo cierto es que

no hay posibilidad alguna de separar, ni en la realidad ni por su razón intrínseca, ninguna de las dos partes”²⁶⁸. Y ¿por qué no se pueden separar la dimensión de sacramento y la dimensión de sacrificio de la eucaristía? Porque la eucaristía es la actualización de Cristo, muerto y resucitado, en el pan y en el vino para ser comido y bebido, y nutrir así la vida del cristiano, que es plasmada por Cristo según su muerte y resurrección²⁶⁹.

O sea que Zubiri decía allí que la eucaristía es sacrificio porque en ella se actualizan todas las acciones de la vida personal de Cristo, es decir, se actualiza Cristo mismo en todas esas acciones suyas, especialmente en esa acción única de su paso por la muerte, por su sacrificio en la cruz al Padre por nosotros, hasta la gloria de su resurrección para nuestra justificación. Pero Cristo no hace esa actualización de su sacrificio pascual por “una especie de alarde metafísico”²⁷⁰, sino para que su sacrificio pascual sea principio de vida del cristiano, que en el banquete eucarístico come y bebe el cuerpo y la sangre de Cristo sacrificados, quedando de ese modo plasmada su vida también sacrificionalmente. En su virtud, el sacrificio eucarístico es inseparablemente banquete eucarístico: es unitariamente banquete sacrificial.

Y añadía Zubiri en el curso de 1971-1972, que la eucaristía no hace el sacrificio de la cruz, ni tan siquiera incruentamente, como una especie de inmolación simbólica: “lo único que se hace es hacer actual el sacrificio de la cruz, sacramentalmente presente”²⁷¹.

Volviendo a la presente lección, para conceptualizar en qué consiste formalmente la eucaristía como banquete, Zubiri va a analizar sucesivamente dos puntos: qué es banquete y qué es el banquete eucarístico.

B) Qué es banquete²⁷²

El nudo comer es la esencia radical de un banquete. Pero su esencia formal estriba en esa unidad que es la “comunidad” de los comensales. Éstos pueden estar reunidos en la unidad de un acontecimiento, como los israelitas que conmemo-

ran en el banquete pascual la salida de Egipto.

Pero también pueden estar reunidos en torno a una persona, por amistad o por homenaje, en cuyo caso la comunidad de los comensales se establece en torno a la persona objeto del banquete. De ahí que haya banquete aunque sólo esté esa persona y un comensal. En este tipo de banquete los comensales tienen una común actualidad: todos están presentes entre sí y con la persona objeto del banquete. Esta actualidad común, esta comunidad de actualidad, constituye formalmente el banquete.

Entonces se pregunta Zubiri: ¿qué es esta comunidad? No es mera colectividad, porque comunidad no es un momento aditivo. Comunidad es una común unidad de personas determinada por algo que es común a todas ellas. Esta comunidad puede ser de dos tipos.

Un primer tipo es la “mera comunidad” de personas. En otras partes Zubiri la llama “sociedad”²⁷³. Aquí las personas forman comunidad sólo en tanto que “otras” personas, sólo en tanto que unas no son las otras. En la mera comunidad unos tienen actualidad común con los otros meramente en tanto que otros. Eso quiere decir que en la mera comunidad las personas entran de un modo “impersonal”. Recuerda Zubiri que impersonalidad es algo exclusivo de las realidades personales, porque las realidades no personales jamás podrán ser impersonales: son realidades a-personales.

Hay un segundo tipo de comunidad que es la “comunidad personal”. Aquí las personas tienen “actualidad común no en tanto que ‘otras’, sino en tanto que ‘personas’, siendo cada una en sí misma lo que personalmente es”²⁷⁴.

C) Qué es el banquete eucarístico²⁷⁵

La eucaristía es formalmente “banquete a Cristo, de Cristo y con Cristo”²⁷⁶: el alimento espiritual, el cuerpo de Cristo, es comido por cada cual en esa unidad real que se establece entre él y la persona de Cristo. Esta unidad no es una unidad de

actuidad —no es una comunicación de sustancias o de notas— es una unidad de actualidad, una común actualidad: Cristo se hace actual en el que recibe la eucaristía y éste se hace actual con Cristo.

La actualidad común de Cristo y de los comensales en la eucaristía no es actualidad común de mera comunidad: el banquete eucarístico no es banquete de mera comunidad, de actualidad común impersonal. La actualidad común de Cristo y de los comensales en la eucaristía es actualidad común de comunión personal: el banquete eucarístico es banquete de comunión personal de los comensales con la persona de Cristo y derivativamente de comunión personal con los demás comensales. El alimento, en cuanto tal, es propio de la mera comunidad; la comunión personal es unidad personal en y por la alimentación.

Así pues, “la actualidad común de los comensales en el banquete eucarístico es unidad personal de todos ellos en la actualidad personal de Cristo”²⁷⁷. Ahora bien, el principio radical de la actualidad humana es la corporeidad. Por consiguiente, en la comunión personal de los comensales del banquete eucarístico con Cristo, Cristo es actual en cada uno de ellos por su principio de actualidad, es decir, por su cuerpo. Entonces, los comensales del banquete eucarístico, “al adquirir una actualidad en Cristo, forman, por tanto, cuerpo con Él, y en su virtud su comunión personal con Cristo es precisa y formalmente *incorporación* al cuerpo de Cristo. Y, como todos forman un mismo cuerpo con Cristo, resulta, como nos dice San Pablo, que todos somos *con-corpóreos* en Cristo”²⁷⁸.

Concluye Zubiri este punto diciendo que la esencia formal de la eucaristía es comunión personal con Cristo y que la esencia de esa comunión personal con Cristo es incorporación al cuerpo de Cristo; y, como el cuerpo humano es el principio radical de actualidad de la realidad humana, del “yo mismo”, la incorporación al cuerpo de Cristo consiste en que cada comensal del banquete eucarístico es “yo mismo”, siéndolo en y por el “Yo mismo”

de Cristo: “todo cristiano es otro Cristo”²⁷⁹.

Considera Alluntis muy evangélica e “inspiracional” la importancia esencial que atribuye Zubiri al carácter agápico de la eucaristía, a veces olvidado o poco resalta-do: no hay que concebir la presencia real eucarística sólo como algo que está ahí, prescindiendo de la presencia de Cristo en el creyente y en la comunidad de los creyentes; “la Eucaristía fue instituida para que, mediante el banquete sacramental, Cristo habite más íntimamente en cada fiel y en toda la comunidad de los comensales”²⁸⁰. No obstante, Alluntis plantea tres interrogantes sobre la aplicación zubiriana del concepto de actualidad a las doctrinas de la incorporación del cristiano a Cristo y de la con-corporeidad de los cristianos en Cristo²⁸¹.

a) Se pregunta Alluntis, en primer lugar, si cabe fundar esas doctrinas —a no ser análogamente— en el cuerpo “físico” humano en cuanto principio de la actualidad humana. Nosotros respondemos que sí, en virtud de la distinción zubiriana de los tres sub-momentos del cuerpo físico humano. Creemos que sí sería impropio fundar la incorporación a Cristo y la con-corporeidad en Cristo en el cuerpo en tanto que organización y configuración; ahí sólo cabe la analogía teológica. Nos parece en cambio legítimo realizar esa fundamentación en el cuerpo “físico” humano en cuanto estricta corporeidad, o sea, meramente en cuanto principio radical de la actualidad de la realidad humana entera (“yo mismo”), que es lo que hace Zubiri.

b) En segundo lugar se pregunta Alluntis si esas realidades de la incorporación y con-corporeidad no derivan del bautismo, aunque la eucaristía las desarrolle. Sin duda alguna. Enseguida va a decir Zubiri en la conclusión de su lección que la vida de Cristo se constituye sacramentalmente en cada uno de nosotros “sobre todo” en la eucaristía²⁸². En el curso de 1971-1972, Zubiri trató sistemáticamente del bautismo en cuanto iniciación de la incorporación del hombre a Cristo y de la eucaristía en cuanto plenitud de la misma²⁸³.

c) Por último se pregunta Alluntis si no hay una cierta infravaloración o “infra-entización” de esas altas realidades paulinas al radicarlas en la actualidad, aunque al final se salte de la unidad de actualidad a la unidad de cuerpo. No lo creemos así. Creemos por el contrario que la concepción de la incorporación a Cristo y de la con-corporeidad en Cristo en la línea de la actualidad, del cuerpo en cuanto principio radical de la actualidad humana, les atribuye estricta entidad metafísica, evitando las dos interpretaciones teológicas impropias de esas realidades paulinas: la interpretación meramente metafórica y la interpretación material crasa.

* * *

Termina Zubiri su lección recordando que desde el comienzo decía que no pretendía decir nada nuevo sobre la eucaristía, sino únicamente conceptuar a su modo lo ya sabido²⁸⁴. Su concepción de la eucaristía, forma suprema de la constitución sacramental de la vida de Cristo en cada uno de nosotros, se basa fundamentalmente en tres conceptos: sustantividad, actualidad, corporeidad, conceptos que llevan directamente a la teología paulina. Y Zubiri ofrece esta frase sintética de su concepción eucarística: “La vida de Cristo en nosotros es una vida que emerge de Cristo (alimento) por transsubstantiación, en forma de actualidad corpórea que consiste formalmente en la incorporación a Cristo”²⁸⁵.

Al final hace Zubiri una referencia a la oración del padrenuestro. En ella Cristo nos enseñó a pedir al Padre el pan de cada día. Este pan es ciertamente el pan del sustento material, dice Zubiri. Pero añade que, puesto que Cristo dijo también —citando el Deuteronomio— que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios²⁸⁶, y que quien no come su carne y bebe su sangre no tendrá vida eterna²⁸⁷, el sentido del padrenuestro no queda falseado si pedimos al Padre: el pan de cada día dánosle hoy, el pan de tu palabra, el pan de la eucaristía, y el pan del sustento material. “La unidad

intrínseca de estos tres momentos del pan constituye la esencia formal estructural de la vida de Cristo en nosotros, la esencia formal estructural de la eucaristía²⁸⁸. O sea —entendemos nosotros—: el pan material, por la palabra de Cristo, se convierte en su cuerpo, pan de vida eterna.

Tratemos ahora de exponer y de valorar la crítica que hace Sayés al texto de Zubiri.

1) En la introducción de su artículo, afirma Sayés que, según Millás, esa conceptualización de Zubiri puede ser cuestionada, pero sólo desde su propia filosofía, pues se trata de una cuestión estrictamente filosófica; Sayés opina, en cambio, que la conceptualización de Zubiri puede ser juzgada también desde la fe, que es lo que va a hacer primero²⁸⁹.

Nos parece que Sayés tergiversa las palabras de Millás, que son textualmente éstas: “La conceptualización de la presencia real como transactualización y transustantivación [...] ciertamente [...] podrá y deberá ser cuestionada. Pero a mi juicio, si la crítica se hace con rigor, deberá dirigirse en primer lugar a la filosofía zubiriana, en concreto, a la concepción de inteligencia sentiente. De ella proceden los conceptos de actualidad y sustantividad. A mi modo de ver, en este punto la concepción zubiriana es convincente. Pero se trata de una cuestión estrictamente filosófica”²⁹⁰.

Lo que dice Millás, a nuestro entender, es que hay que cuestionar la conceptualización de Zubiri dirigiendo la crítica “en primer lugar” (no “sólo”) a la filosofía zubiriana y, en concreto, a la concepción de inteligencia sentiente; a él ésta le convence, pero reconoce que la cuestión de la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente (no la conceptualización zubiriana de la presencia eucarística de Cristo) es una cuestión estrictamente filosófica.

2) Después de su exposición de la conceptualización zubiriana de la presencia real de Cristo en la eucaristía, se pregunta Sayés si cuadra con la enseñanza del Magisterio; su respuesta es: “Pensamos que a ella se le pueden hacer los mismos reproches que hacíamos, años atrás, a la postu-

ra fundamentada en la fenomenología”²⁹¹. Su argumentación es doble. Se refiere primero a la transustantivación y luego a la transactualización.

a) Según Zubiri —dice Sayés— el cambio experimentado por el pan consiste en que de alimento material se convierte en alimento espiritual. Pues bien, eso no es en realidad un cambio, sino la superposición de un sentido sobrenatural a otro natural que no desaparece. En efecto, la condición real del pan es ser pan-alimento material; ahora bien, esa condición, su sentido natural, permanece totalmente después de la consagración, no cambia: un hombre hambriento podría alimentarse materialmente del pan consagrado²⁹².

A nuestro entender, Sayés tergiversa la exposición de Zubiri. Según éste, el cambio experimentado por el pan no consiste en la mera conversión del pan de alimento material en alimento espiritual, sino que consiste en la transustantivación del pan-alimento, que es un cambio de realidad y no una mera superposición de sentidos ni de condiciones.

En la metafísica de Zubiri, el sentido y la condición no son dimensiones fenomenológicas, como parece indicar Sayés cuando afirma que a la conceptualización zubiriana de la conversión eucarística se le pueden hacer los mismos reproches que a la postura fundamentada en la fenomenología. Las cosas-sentido no son algo intencional o subjetivo o fenoménico, sino algo real, aunque su realidad sea de índole distinta de la realidad de las cosas-realidad. Las cosas-sentido son siempre y sólo cosas-realidad que, precisamente en virtud de su nuda realidad, tienen condición real suficiente para constituir, como parte de la vida humana, una sustantividad propia, una determinada realidad llamada cosa-sentido²⁹³.

Parece que Sayés tampoco ha comprendido bien la conceptualización zubiriana de la sustantividad. Sugiere, en efecto, que Zubiri entiende la realidad como “conjunto de notas o propiedades que forman un sistema”²⁹⁴. No es así. Eso es únicamente el primer momento de un sistema: su con-

junto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes; lo que constituye formalmente una realidad es ese primer momento en cuanto suficiente para constituir el segundo momento del sistema: una unidad clausurada y total propia, una determinada cosa real²⁹⁵.

Por consiguiente, según la concepción zubiriana, la conversión eucarística consiste en que, tras la consagración, el pan-alimento pierde su sustantividad, o sea, su realidad primaria propia, su unidad real clausurada y total, su realidad *simpliciter* y, por la presencia de Cristo, adquiere la sustantividad, la realidad primaria propia del cuerpo de Cristo. De ese modo, del pan se conserva —sin sustantividad propia y en la sustantividad de Cristo— su sistema completo de notas y su condición de pan-alimento-material, como signo sacramental del alimento de vida eterna que es el cuerpo de Cristo.

Pensamos que si, estando así las cosas, aún se considerase válido el argumento de Sayés, también habría que considerarlo válido contra la concepción clásica de la conversión eucarística e incluso contra el dogma mismo de la transustanciación. Alguien podría decir, por ejemplo: según el dogma, el cambio experimentado por el pan consiste en que la sustancia, o sea la realidad fundamental del pan, se convierte en la sustancia, en la realidad fundamental del cuerpo de Cristo²⁹⁶; pues bien, eso no es en realidad un cambio, sino la superposición de un sustancia sobrenatural a otra natural que no desaparece; en efecto, la sustancia, la realidad fundamental natural del pan es ser alimento material²⁹⁷; ahora bien, esa sustancia permanece totalmente después de la consagración, no cambia: un hombre hambriento podría alimentarse materialmente del pan consagrado.

La concepción clásica renovada —o sea no hilemórfica, no aristotélico-tomista—, como es la del propio Sayés, obviamente dice que eso no es cierto, sino que hay un verdadero cambio de realidad, porque la realidad fundamental del pan —como la de todas las cosas— está constituida por su sustancia, entendida como la

autonomía ontológica, el ser en sí, la realidad objetiva, la subsistencia propia que tiene el pan antes de que lo captemos como tal en la aprehensión y después de captarlo²⁹⁸, y, tras la consagración, el pan pierde su sustancia, o sea, su ser propio, su identidad real, su subsistencia propia, que el Verbo creador convierte en la sustancia, en la subsistencia de su cuerpo²⁹⁹; en su virtud, del pan no queda más que la sola apariencia³⁰⁰.

Esta concepción debe explicar, entonces, en qué consiste metafísicamente lo sólo aparente y cómo lo meramente aparente puede alimentar material y realmente a alguien. Lo explica indirectamente al decir: tras la consagración, el pan ya no tiene identidad real de pan, pero físicamente, en el campo de la física, no ha cambiado nada; la figura exterior o física del pan participa del ser y de la subsistencia del cuerpo de Cristo y queda como signo real y verdadera mediación de la realidad del cuerpo de Cristo³⁰¹.

Pues bien, estas mismas cosas “ya sabidas” son las que Zubiri ha conceptualizado “a su modo”³⁰² como transustanciación. Así pues, a nuestro entender, el cambio experimentado por el pan es un cambio de realidad fundamental y no la superposición de un sentido-condición sobrenatural a otro natural que no desaparece, como afirma Sayés.

Insistimos una vez más. La realidad fundamental del pan-alimento —como la de todas las cosas-sentido— está constituida por su sustantividad. Después de la consagración, el pan-alimento pierde su sustantividad natural, o sea, su realidad primaria propia, y, por la presencia de Cristo, adquiere la sustantividad del cuerpo de Cristo; en su virtud, del pan queda —sin sustantividad propia y en la sustantividad de Cristo— su condición de pan-alimento-material, como condición significativa del cuerpo de Cristo, alimento espiritual, principio de vida eterna.

b) En segundo lugar —afirma Sayés—, la extensión de la actualidad del cuerpo de Cristo al pan es algo que ocurre también en los demás sacramentos; en el bautismo, por ejemplo, Cristo toma el agua para

extender su actualidad; ahora bien, la presencia de Cristo en la eucaristía es una presencia por el ser y, por tanto, irreducible a su presencia en los otros sacramentos, que es una presencia por acción³⁰³.

Pensamos que aquí, por parte de Sayés, hay una tergiversación más clara aún de la concepción zubiriana de la presencia eucarística de Cristo como transactualización. La “extensión” que constituye según Zubiri el punto preciso del misterio eucarístico en cuanto misterio, consiste en que Cristo extiende su propia actualidad formal asumiendo, por modalización ulterior, el pan-alimento como su principio radical de actualidad, como su propio cuerpo, como Él mismo. Esto, a todas luces, es una actualidad de Cristo única e irreducible a su actualidad en los demás sacramentos: es obvio que en el bautismo, por ejemplo, Cristo no hace del agua su principio radical de actualidad, su propio cuerpo.

Concluye Sayés su valoración negativa de la concepción zubiriana de la presencia real de Cristo en la eucaristía afirmando que no se puede prescindir del concepto de sustancia entendida como la autonomía ontológica, la subsistencia propia de las cosas antes y después de su aprehensión, y que por eso la Iglesia ha apelado siempre al cambio de sustancia en la cuestión de la conversión eucarística, admitiendo sí que las especies tienen un significado nuevo, pero porque, en virtud del cambio de sustancia, contienen una nueva realidad ontológica³⁰⁴.

Como no puede ser de otra manera, Zubiri no tiene ningún problema con el lenguaje empleado por el magisterio. Es que, para Zubiri, el problema no estriba en modo alguno en que el magisterio hable de sustancia, de realidad ontológica, de transustanciación, etc., en lo concerniente al misterio eucarístico. El problema, para Zubiri, es otro: “De la misma manera que el concilio de Nicea y el concilio de Calcedonia dejan al margen el sentido filosófico de los términos que emplean y, por consiguiente, abren el campo donde la concepción teológica puede legítimamente

intentar de diversas maneras conceptuar el dato revelado y el dogma definido, así también la idea de la transustanciación (todo lo apta que se quiera, pero que no puede ser tomada filosóficamente) deja abierto el campo dentro del cual uno puede (naturalmente con muchas posibilidades de estrellarse, pero de una manera por lo menos sincera y leal) tratar de conceptuar en qué consiste la índole de ese dato revelado”³⁰⁵.

Conclusión

Consideramos que el intento zubiriano de una nueva concepción de la presencia eucarística de Cristo deja “transparecer suficientemente la fe integral en el dato revelado, y en el dogma eclesiástico”³⁰⁶, o, si se quiere, que “cuadra [...] con lo que la Iglesia enseña”³⁰⁷. Y lo valoramos positivamente desde el punto de vista filosófico-teológico, al menos por cuatro motivos.

Primero, pensamos que los conocimientos físico-químicos modernos, así como han llevado a superar el hilemorfismo en lo concerniente a la concepción metafísica del misterio eucarístico, llevan también a superar el empleo del concepto filosófico de sustancia, como dice Zubiri. Su concepción de lo real como sustantividad nos parece acorde con los conocimientos científicos actuales de la realidad y adecuada para conceptuar la conversión eucarística.

Segundo, nos parece que la concepción zubiriana de las “cosas-sentido” logra describir adecuadamente la unidad metafísica entre nuda realidad y sentido, y con ello evita tanto una interpretación meramente fenomenológica como una interpretación cosista del sentido de lo real en cuanto parte de la vida humana y, por tanto, de la dimensión signitiva de los sacramentos.

Tercero, creemos que las dimensiones metafísicas de la actualidad de lo real y de la corporeidad humana como principio radical de la actualidad del hombre, descritas por Zubiri, aportan elementos nuevos e importantes al elenco de conceptos adecuados para la concepción teológica

del misterio eucarístico así como de los demás misterios de fe.

Cuarto, nos parece que la conceptualización zubiriana de la presencia eucarística de Cristo abre un nuevo camino a la interpretación teológica de una verdadera función sacramental de las especies eucarísticas.

De todos modos no vamos a ser más zubirianos que Zubiri. Respecto a su propuesta de justificación intelectual de la realidad de Dios, dice: “Se han intentado nuevas pruebas [de la existencia de Dios]

precisamente porque las anteriores, por una razón o por otra, no parecían del todo satisfactorias. Y claro está no pienso que esté exenta de esa condición la prueba que aquí he esbozado. [...]. Estimo que es rigurosamente concluyente (si no, no la hubiera propuesto) pero como todas las demás pruebas está sometida a discusión”³⁰⁸. Estamos seguros de que opinaba lo mismo —y nosotros lo hacemos con él— respecto a su conceptualización teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía.

Notas

- 1 La primera parte del curso, titulada “El hombre y Dios”, dio lugar al libro sobre el que Zubiri estaba trabajando cuando le sobrevino la muerte y que se publicó póstumamente, editado y presentado por Ignacio Ellacuría: X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1984 [= HD]. La segunda parte del curso, que llevaba por título “Religión y religiones”, constituye gran parte del material recogido en uno de los volúmenes de inéditos zubirianos, preparado y presentado por Antonio González: X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993 [= PHR].
- 2 La transcripción de estas lecciones constituye la estructura fundamental del volumen de inéditos zubirianos editado y presentado por Antonio González: X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1997 [= PTC] 87-396; 423-486. Zubiri ya había abordado los mismos temas teológicos en otro curso de 10 lecciones, ofrecido en 1967 y titulado “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología”.
- 3 Cf. PTC 357-396.
- 4 Cf. Pablo VI, cart. encicl. *Mysterium Fidei* [= MF], “Acta apostolicae sedis” [= AAS] 57 (1965) 753-774.
- 5 Cf. J. A. Sayés, *La presencia real de Cristo en la eucaristía*, Madrid 1976 [= PRC] 27-83. Esta obra sintetiza la tesis doctoral del autor en la Gregoriana: cf. ID., *Presencia real de Cristo y transustanciación. La teología eucarística ante la física y la filosofía modernas*, Burgos 1974. Tras exponer las vicisitudes del hilemorfismo, sobre todo entre los años 1930-60, y su repercusión en la teolo-

gía de la presencia eucarística (cf. PRC 5-27), el autor realiza un minucioso resumen y análisis de los nuevos intentos de interpretación de dicha presencia desde las conceptualizaciones religiosa, fenomenológico-existencial y personal de la realidad (cf. PRC 27-83).

⁶ Cf. MF 2, AAS 57 (1965) 756.

⁷ Cf. MF 2, AAS 57 (1965) 755.

⁸ Cf. MF 3, AAS 57 (1965) 757-758.

⁹ Cf. MF 5, AAS 57 (1965) 764.

¹⁰ Cf. MF 6, AAS 57 (1965) 766. Dos años más tarde, en mayo de 1967, la Sagrada Congregación de Ritos publicó la instrucción *Eucharisticum Mysterium* sobre el culto del misterio eucarístico (cf. AAS 59 [1967] 539-573). Respecto a la presencia eucarística de Cristo dice únicamente: “Bajo las especies eucarísticas [...], de modo único, está presente Cristo entero e íntegro, Dios y hombre, substancialmente e ininterrumpidamente. Tal presencia de Cristo ‘se llama real, no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por antonomasia’ (MF 5, AAS 57 [1965] 764)” (cf. Sagrada Congregación de Ritos, instr. *Eucharisticum Mysterium*, AAS 59 [1967] 547).

¹¹ Cf. PRC 89. El autor expone como ejemplo más conocido el estudio de Schillebeeckx dedicado a la presencia de Cristo en la eucaristía, así como la aportación de Durrwell, quien opta por tomar distancias de la consideración directamente filosófica de la cuestión para abordarla desde la perspectiva del misterio pascual de Cristo y de su pascua (cf. PRC 90-123).

¹² Cf. PRC 124-151.

- ¹³ La lección está publicada en: *Universitas, theologia, ecclesia* I. Volumen conmemorativo del centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, Bilbao 1981, 41-59; en: "Estudios eclesiásticos" 216-217 (1981) 41-59; y en: PTC 397-421.
- ¹⁴ Cf. F. ALLUNTIS, *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía de Xavier Zubiri*: "Estudios Eclesiásticos" 63 (1988) [= RXZ] 285-312. El Padre Félix Alluntis Learreta O.F.M. ha fallecido hace algunos años. Desde aquí nuestro póstumo reconocimiento; J. L. CERCÓS, *La eucaristía en las postrimerías del siglo XX*: "Studium" 37 (1997) [= EPS] 499-506; J. M. MILLÁS, *Zubiri y la Eucaristía. La aplicación de los conceptos de actualidad y sustantividad a la teología de la Eucaristía*: "Gregorianum" 81 (2000) [= ZE] 249-285; J. A. SAYÉS, *La transubstanciación en Zubiri: ¿Realismo o fenomenología?*: "Ciencia Tomista" 127 (2000) [= TZ] 393-414; reimpreso en BENAVENT VIDAL, E. — MORALI, I. (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al padre Karl Josef Becker, SJ*, Valencia 2003, 379-399.
- ¹⁵ Seguiremos el texto publicado en "Estudios eclesiásticos" 216-217 (1981) 41-59, citando meramente RTE y la página.
- ¹⁶ Cf. PTC 357-396.
- ¹⁷ Cf. CONC. ECUM. VAT. II, const. dogm. *Dei Verbum*, 8: AAS 58 (1966) 821.
- ¹⁸ PABLO VI, *Solemnis professio fidei* (30 junio 1968) 25: AAS 60 (1968) 442-443; JUAN PABLO II, cart. encicl. *Ecclesia de eucharistia*, 15, AAS 95 (2003) 443.
- ¹⁹ Cf. RTE 41-42.
- ²⁰ RTE 41.
- ²¹ Cf. PTC 339-351; cf. J. M. MILLÁS, *Zubiri y los sacramentos*: "Gregorianum" 82 (2001) 299-323.
- ²² O sea, un estar presentes esas acciones en los signos sacramentales. En la segunda parte de la lección se explicará qué es actual, actualidad, actualización, etc.
- ²³ RTE 41.
- ²⁴ Cf. PTC 93-94; cf también: ID., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1987 [= NHD], 461.
- ²⁵ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980 [= IRE]; ID., *Inteligencia y logos*, Madrid 1982 [= IL]; ID., *Inteligencia y razón*, Madrid 1983 [= IR].
- ²⁶ PTC 10. Quien lo afirma es Antonio González, editor y presentador del libro, y como él piensan otros muchos especialistas en el pensamiento de Zubiri.
- ²⁷ Cf. IR 64.
- ²⁸ Cf. IR 65. Zubiri usa el término "conceptuación" en sentido amplio, como sinónimo de intelección racional.
- ²⁹ IR 65.
- ³⁰ PTC 94.
- ³¹ RTE 41.
- ³² Cf. HD 210-222; 296-304; cf. H. C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Roma 2006; F.-X. SOTIL, *Essenza formale dell'atto e del termine della fede, secondo il pensiero di Xavier Zubiri*: *The Xavier Zubiri Review* 5 (2003), 69-86.
- ³³ Cf. HD 222-296.
- ³⁴ RTE 41.
- ³⁵ Cf. PTC 21-35.
- ³⁶ RTE 41.
- ³⁷ RTE 41.
- ³⁸ Para griegos y medievales lo más profundo y radical de todas las cosas (Dios incluido) es el "ser en cuanto ser". Para los modernos es "ser verdad" (ser verdad evidente [Descartes]; ser verdad objetiva analítica [Leibniz]; ser verdad objetiva sintética [Kant]; ser verdad absoluta [Hegel]).
- ³⁹ RTE 41-42.
- ⁴⁰ RTE 41.
- ⁴¹ RTE 41.
- ⁴² Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992 [=SSV], 181. Observa Alluntis que al lector le hubiera interesado seguramente un resumen breve pero detallado del contenido de ese dogma, "sobre el que modernamente no todos los teólogos, me parece, coinciden" (RXZ 286). Ese resumen sí lo hace Zubiri en el curso de 1971-1972: cf. PTC 363-373.
- ⁴³ RTE 42. Aquí emplea Zubiri el término "hecho" en sentido amplio, como sinónimo de "dato", en este caso del dato revelado. En sentido estricto, hecho, a diferencia del *mero positum*, es para Zubiri lo real actualizado en la intelección racional que por su propia índole "es observable para cualquiera" (cf. IR 180-185).

- ⁴⁴ Cf. RTE 42-43.
- ⁴⁵ RTE 43.
- ⁴⁶ “Yo mismo” expresa en la antropología metafísica de Zubiri la unidad del ser y de la realidad personal del hombre, “la realidad humana siendo” (cf. HD 56-59).
- ⁴⁷ “En otros pasajes [de Eurípides], sin embargo, el término [sôma] designa ya con mayor claridad la *persona* en su conjunto (Eur., *Andr.* 315; *Tro.* 201; *Hec.* 301). Incluso aparece en lugar del pronombre reflexivo” (E. SCHWEIZER, *Sôma ktl.*, en AA. VV., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1981, vol. XIII, col. 613).
- ⁴⁸ Por ejemplo Rm 6,12: “Si en los vv. 13.16 en lugar de *sôma* aparece el pronombre reflexivo [...] eso muestra que en el contexto *sôma* designa al hombre en su totalidad y no como una parte que pueda desvincularse del yo verdadero y propio” (E. SCHWEIZER, *Sôma ktl.*, en AA. VV., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1981, vol. XIII, col. 712).
- ⁴⁹ RTE 42.
- ⁵⁰ Cf. IL 154-158.
- ⁵¹ RTE 43.
- ⁵² RTE 43.
- ⁵³ Cf. IL 157-161.
- ⁵⁴ Virgil, *Aeneid*, IV:569.
- ⁵⁵ RTE 156-157.
- ⁵⁶ RTE 43.
- ⁵⁷ Cf. RXZ 287.
- ⁵⁸ RXZ 287.
- ⁵⁹ RTE 42.
- ⁶⁰ RTE 42.
- ⁶¹ RTE 43.
- ⁶² RTE 44.
- ⁶³ Cf. RTE 44.
- ⁶⁴ En esta misma lección se referirá Zubiri al “estar siendo”: cf. RTE 51.
- ⁶⁵ SE 130.
- ⁶⁶ Cf. RTE 43.
- ⁶⁷ RXZ 287.
- ⁶⁸ Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, III, q. 75, a. 8.
- ⁶⁹ *Missale Romanum, Editio typica tertia*, Vaticano 2002, 595.
- ⁷⁰ Cf. RTE 43.
- ⁷¹ RTE 43.
- ⁷² RTE 43.
- ⁷³ RTE 43.
- ⁷⁴ RXZ 287.
- ⁷⁵ SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, Dist. 13, a. 2, q. 2: *Opera omnia*, vol. IV, Quaracchi 1889, 308.
- ⁷⁶ RXZ 287-288.
- ⁷⁷ Cf. RXZ 287.
- ⁷⁸ STO. TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, Dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 3. Tanto es así que más adelante recuerda Sto. Tomás: “Aquel por cuya negligencia sucede que un ratón coma las especies, según los cánones debe hacer penitencia durante cuarenta días; y si se puede coger el ratón, hay que quemarlo y echar sus cenizas en el sumidero sacro” (*In 4 Sent.*, Dist. 13, q. 2, a. 3, ex).
- ⁷⁹ Por ejemplo: Guidmundo (cf. *De corp. et sang. Christi*, lib. 1, 3), Pseudo-Abelardo (cf. *Epitome Theol. Christ.*, c. 29), Pedro Lombardo (cf. *In IV Sent.*, Dist. 13), Alano de Lille (cf. *De fide cathol. contra haeret.*, c. 57), Inocencio III (cf. *De mysterio missae*, lib. 3, c. 11 y *De sacro altaris mysterio*, lib. 4, c. 11), Juan Teutónico (cf. *Glossa ordinaria in Decretum*, III, d. 2, can. 93).
- ⁸⁰ Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, Dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 3. Véase también: ID. *Summa Th.*, III, q. 80, a. 3, ad 3.
- ⁸¹ H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1967 [= DS], 1102. Se trata de la carta de los cardenales de la inquisición a los arzobispos de Tarragona y Zaragoza (8 agosto 1371) que condena los errores de Pedro de Bonageta y de Juan de Latone, quienes en la segunda mitad del siglo XIV volvieron a defender las opiniones teológicas de Inocencio III, san Buenaventura, etc., que ya habían sido abandonadas casi completamente.
- ⁸² Cf. RTE 43-44.
- ⁸³ RTE 43. A esta altura adelanta Alluntis: “Esta es una de las fórmulas con las que Zubiri describe la conversión; aparecerán otras. ¿Son sólo distintas en palabras? *A priori* sería lógico pensarlo; lo veremos” (RXZ 288).
- ⁸⁴ Cf. PTC 340-351.
- ⁸⁵ PTC 345-346.
- ⁸⁶ Cf. RTE 44.
- ⁸⁷ RTE 44. La “virtud dinámica” que menciona Zubiri se refiere a lo que explicó en su curso de 1971-1972: Ratramno (s. IX) afirmaba

que la presencia eucarística de Cristo consistía en la presencia del cuerpo espiritual de Cristo glorioso que, según él, consistía en una especie de *virtus divina*. Dos siglos después, Berengario de Tours rehabilitó la idea dinámica de Ratramno sobre la presencia eucarística (cf. PTC 366-369). Posteriormente Calvino enseñó que Cristo está presente en la eucaristía de forma dinámica o virtual, en el sentido de que el pan recibe una irradiación de la virtud del cuerpo de Cristo.

- ⁸⁸ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (primera edición en Alianza Editorial), Madrid 1985 [= SE], 11-13.
- ⁸⁹ SE 12-13.
- ⁹⁰ RTE 44.
- ⁹¹ Cf. RTE 44-46.
- ⁹² RTE 44.
- ⁹³ Cf. sobre todo: SE 135-174, 287-299; IRE 201-207; HD 18-22.
- ⁹⁴ Cf. SE 104.
- ⁹⁵ Sobre el estado constructo semítico cf. SE 289-290.
- ⁹⁶ SE 146.
- ⁹⁷ Cf. RXZ 290-291. En la misma línea, dice Cercós en otro artículo suyo: “Desde Santo Tomás, el análisis que Zubiri hace de la substancia [en sus obras en general] es francamente insuficiente: no es que ésta no sea, en algún modo sujeto, o que no tenga el ser por sí misma; sino que quedarse ahí no agota su razón completa. Por consiguiente, es fácil desprestigiar algo cuando no se toma en toda su riqueza ni se comprende en su orden propio” (J. CERCÓS, *Substancia y substantividad: Tomás de Aquino y X. Zubiri*, “Anuario Filosófico” 23[1990], 20).
- ⁹⁸ Cf. *Metafísica*, IV, 2.
- ⁹⁹ RXZ 290-291. Añade Alluntis otros elementos de la metafísica de Aristóteles. He aquí algunos: La sustancia, en cuanto sentido primario del *ón* es la “sustancia primera”, es decir, la singular, la individual, la única que existe, no la “sustancia segunda”, abstracta y universal, inexistente. En otros textos parece dar la primacía a la *oúsia* universal o segunda. Fr. Copleston ha solucionado esa aparente contradicción que ven en ello J. Hirschberger y otros, así como la presunta aporía de que la *oúsia* signifique la sustancia singular y, sin embargo, la metafísica como toda ciencia verse sobre lo universal

(*Historia de la filosofía* I, Barcelona 1969, 305-306). En otro lugar, en vez del término *oúsia*, Aristóteles usa la expresión *tò tí èstin*, que significa quiddidad o esencia, concebida como *tò de tí*, es decir, “determinada”, concreta; y contrapuesta a los accidentes, que “no tienen existencia propia” (*Metafísica*, VII, 1). A la quiddidad o esencia la hace consistir frecuentemente en la forma. La sustancia —la quiddidad, la forma— es inmutable: el “ser en sí”, en medio de sus cambios, permanece hasta que se corrompe o muere; entonces hay “mutación o cambio sustancial”.

- ¹⁰⁰ Cf., por ejemplo, X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1995² [= PFM], 53-63.
- ¹⁰¹ Lo afirma Ignacio Ellacuría: SH xxi.
- ¹⁰² SH 447.
- ¹⁰³ Cf. RXZ 291-292.
- ¹⁰⁴ Cf., por ejemplo, SE 76 y 91-93.
- ¹⁰⁵ Alluntis tampoco está de acuerdo con Zubiri cuando éste descarta, por dos motivos, que los géneros y diferencias aristotélicos equivalgan a las notas como él las concibe: primero porque Aristóteles habla de sustancia y no de sistema, y segundo, porque la ordenación aristotélica de las “notas” es una ordenación de “aspectos” (conceptos, no realidades) que encima se incluyen unos a otros (notas “incompletas”) (cf. SE 143). Dejando a un lado que cabría decir algo sobre la interpretación que hace Zubiri de Aristóteles, dice Alluntis que según la tradición aristotélica posterior: 1° las notas de la sustancia individual forman un sistema; 2° los géneros y diferencias (los conceptos abstractos en general y sus notas) reflejan y expresan lo real extramental que existe en forma individualizada; 3° se trata de notas completas: “cuando en el árbol de Porfirio se dice que el hombre es una sustancia corpórea, viviente, sensitiva, etc., ‘viviente’ no es una nota incompleta, no quiere decir vida sin más (en cuyo caso sería incompleta), significa vida vegetativa” (RXZ 292). El tema nos llevaría muy lejos. Digamos, de todos modos, que el párrafo de Zubiri al que alude Alluntis presupone la exposición de la concepción aristotélica de la esencia (como correlato real de la definición) hecha páginas antes por Zubiri (cf. SE 75-94). Creemos que allí queda claro: 1° Zubiri conoce y expone lo que nos recuerda Alluntis de la metafísica clásica

- ca; 2 ° en todo ello “hay una innegable primacía de la unidad conceptiva sobre la unidad física individual, hasta el punto de que ésta queda sin ser formalmente esclarecida, y en el fondo ni tan siquiera planteada como problema” (SE. 89). Pensamos, por cierto, que esa primacía de lo conceptivo transparence en las expresiones de Alluntis cuando nos habla por dos veces de lo real “extra-mental”.
- ¹⁰⁶ Cf. RXZ 289.
- ¹⁰⁷ Cf. SE 143-174. Alluntis cita siempre esta obra según su cuarta edición en la “Sociedad de Estudios y Publicaciones” cuya numeración de páginas, como es sabido, es diferente ($n = n+4$) a la de la *editio princeps* de 1962 y de sus tres primeras reediciones. Nosotros citaremos las referencias de Alluntis a esta obra según la primera edición en Alianza Editorial, que ha recuperado la numeración primitiva.
- ¹⁰⁸ Cf. RXZ 289.
- ¹⁰⁹ IRE 131.
- ¹¹⁰ Cf. RXZ 292-293.
- ¹¹¹ RXZ 292-293.
- ¹¹² Cf. RXZ 293.
- ¹¹³ Cf. SE 322.
- ¹¹⁴ RXZ 293.
- ¹¹⁵ Cf. SE 322-344.
- ¹¹⁶ SE 335.
- ¹¹⁷ Cf. RTE 46-47.
- ¹¹⁸ Cf. SE 106; PTC 374.
- ¹¹⁹ HD 19.
- ¹²⁰ HD 19.
- ¹²¹ Cf. RXZ 294.
- ¹²² Cf. RXZ, nota 13: “Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales”, pues actúan sobre las demás cosas, y es la actuación el criterio para conocer si algo es real. “A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas [...] no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda no son formalmente cosas reales. Son justo ‘otra cosa’ [...] son ‘posibilidades’ de vida” (SE 104-105).
- ¹²³ SE 105.
- ¹²⁴ RTE 47.
- ¹²⁵ Cf. SE 171-173.
- ¹²⁶ RXZ 294-295.
- ¹²⁷ IRE 204.
- ¹²⁸ Puntualiza Zubiri entre paréntesis: “Aquí tomo constitución y constitutivo en su sentido usual y no en la acepción precisa en que vengo empleando estos vocablos” (SE 426).
- ¹²⁹ SE 426-427.
- ¹³⁰ RXZ 295.
- ¹³¹ Cf. *supra*, nota 121.
- ¹³² Cf. RXZ 295.
- ¹³³ SE 291.
- ¹³⁴ SE 291.
- ¹³⁵ SE 291.
- ¹³⁶ Podríamos decir, recurriendo al concepto zubiriano de realidad: el pan, que es “de suyo” pan, no es “de suyo” pan-alimento; pero el pan-alimento es “de suyo” pan-alimento, o sea, es realmente pan-alimento, pan-alimento real.
- ¹³⁷ Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1995² [= EDR] 219-225; IRE 47-74.
- ¹³⁸ HD 57.
- ¹³⁹ RTE 47.
- ¹⁴⁰ Cf. RTE 47-48.
- ¹⁴¹ RTE 48.
- ¹⁴² Cf. RXZ 297.
- ¹⁴³ Cf. DS 3121-3124.
- ¹⁴⁴ RXZ 296.
- ¹⁴⁵ Nuevamente Alluntis atribuye indebidamente a Zubiri el uso del verbo “asumir”.
- ¹⁴⁶ Cf. RXZ 296-297.
- ¹⁴⁷ RXZ 297.
- ¹⁴⁸ Cf. RXZ 299-300.
- ¹⁴⁹ Si bien insiste: “Aunque, como lo razoné, la segunda sustantividad que Zubiri introduce en el pan como alimento no la reputo real” (RXZ 300).
- ¹⁵⁰ Según santo Tomás, la transustanciación es una conversión en sentido propio o “formal”, porque: 1° La sustancia del pan no es destruida, sino transmutada en la sustancia del cuerpo de Cristo; 2° La conversión actúa sólo sobre la sustancia del pan; el cuerpo de Cristo no es tocado por ella en modo alguno; 3° Entre el término *a quo* y el término *ad*

quem de la conversión hay un nexo intrínseco, ontológico. Según Suárez, la transustanciación es una conversión en sentido impropio o “equivalente”, porque: 1° La sustancia del pan es aniquilada; 2° El cuerpo de Cristo se hace presente por una acción “reproductiva” que le toca directamente; 3° Entre el término *a quo* y el término *ad quem* de la conversión hay un nexo extrínseco, lógico (cf. E. LAVAGNINO, *Eucaristia*, en AA. VV. *Enciclopedia cattolica*, Firenze 1950, vol. V, col. 766).

¹⁵¹ Cf. RXZ 300.

¹⁵² La cursiva es nuestra. Téngase en cuenta que para Aristóteles, considerados desde la sustancia a la que son “inherentes”, los accidentes “emergen” desde ella (cf. SE 125-126), de modo que “la sustancia es la raíz de donde emergen los accidentes. Apoyados en ella emergen y constituyen la parte más externa de la realidad” (PTC 380).

¹⁵³ PTC 389.

¹⁵⁴ Cf. RXZ 300.

¹⁵⁵ RTE 41.

¹⁵⁶ Cf. RTE 47-48.

¹⁵⁷ PTC 377.

¹⁵⁸ PTC 378.

¹⁵⁹ Cf. PTC 373-379; 382-392.

¹⁶⁰ PTC 376. Dice el Antonio González que probablemente Zubiri se refiere al libro de E. SCHILLEBEECKX, *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, Bilthoven 1967 (cf. PTC 376, nota 1).

¹⁶¹ PTC 377.

¹⁶² PTC 377.

¹⁶³ PTC 378.

¹⁶⁴ PTC 379.

¹⁶⁵ PTC 386.

¹⁶⁶ PTC 389.

¹⁶⁷ PTC 391.

¹⁶⁸ PTC 391.

¹⁶⁹ PTC 392.

¹⁷⁰ No es de extrañar, en efecto, que Alluntis se pregunte si en la concepción del hecho de la presencia real no ha quedado ya suficientemente claro el modo de esa presencia (cf. RXZ 301).

¹⁷¹ Cf. RTE 44.

¹⁷² Podremos comprender al final —pensamos nosotros—, que, en síntesis, la presencia eucarística de Cristo es “transactualización transustantivante” o “transustantivación por transactualización”. Son expresiones sinónimas. No nos parece, por tanto, que tenga razón Alluntis cuando dice que las tantas —e intrincadas— páginas que dedica Zubiri a este segundo punto parecen olvidar —si no contradecir— lo dicho en el primero (cf. RXZ 301). Vamos a ver que no es así.

¹⁷³ Cf. RTE 49-52.

¹⁷⁴ RTE 49.

¹⁷⁵ RXZ 302.

¹⁷⁶ RXZ 302.

¹⁷⁷ Cf. RXZ 301.

¹⁷⁸ RTE 50.

¹⁷⁹ RXZ 302, nota 21.

¹⁸⁰ IRE 145.

¹⁸¹ RTE 50. Alluntis duda de que este segundo ejemplo sea muy clarificador y propone otro: “Una persona, para hacerse presente aquí, ante mí, tendrá que venir, abrir la puerta, entrar... es decir, realizar una serie de actos que implican modificaciones —accidentales— que no permutan para nada su realidad” (RXZ 302). Como puede verse, se trata del primer ejemplo de Zubiri enriquecido en detalles. Pensamos de todos modos que el ejemplo del color verde (ejemplo de actualidad intelectual, por cierto), tan caro a Zubiri, es muy clarificador de cara sobre todo a la afirmación enérgica de la “realidad” de las cualidades sensibles, en contra del subjetivismo moderno: cf. IRE 151.

¹⁸² RTE 50.

¹⁸³ RTE 50.

¹⁸⁴ Cf., por ejemplo, IL 350-355.

¹⁸⁵ El propio Alluntis cita: cf. HD 174-176.

¹⁸⁶ RXZ 304.

¹⁸⁷ Cf. RXZ 303-304.

¹⁸⁸ Señala Alluntis, de todos modos, que “posiblemente en el otro ejemplo referente a las modificaciones que trae Zubiri, la presencia del color verde ante mí que supone tantos cambios en mi percepción, no pueda decirse que el color está presente en su realidad (ni en la teoría “objetiva” zubiriana de las cualidades secundarias)” (RXZ 303).

- ¹⁸⁹ Alluntis cita: X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, “Realitas” III-IV, Madrid 1979, 32.
- ¹⁹⁰ X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, “Realitas” III-IV, Madrid 1979, 42.
- ¹⁹¹ RXZ 303.
- ¹⁹² Cf., por ejemplo, IRE 139-140; HD 26.
- ¹⁹³ Cf. IRE 205.
- ¹⁹⁴ RXZ 303.
- ¹⁹⁵ Cf. HD 167.
- ¹⁹⁶ Cf. HD 199-200.
- ¹⁹⁷ RTE 50-51.
- ¹⁹⁸ RTE 51.
- ¹⁹⁹ Cf. IL 350.
- ²⁰⁰ RXZ 306.
- ²⁰¹ Nos recuerda Alluntis que los tomistas hacen consistir la subsistencia o personalidad en un modo positivo, real, y que según ellos, por tanto, la naturaleza humana, al ser asumida por el Verbo, adquiere algo real; mientras que según Escoto la naturaleza humana no pierde nada positivo, porque considera que la subsistencia o personalidad consiste en la doble negación de dependencia actual y aptitudinal, aunque, por supuesto, queda enriquecida al ser asumida por el Verbo (cf. RXZ 306-307).
- ²⁰² Cf. PTC 261-282.
- ²⁰³ PTC 275.
- ²⁰⁴ RTE 52.
- ²⁰⁵ Cf. HD 39-44.
- ²⁰⁶ HD 40.
- ²⁰⁷ HD 40.
- ²⁰⁸ RTE 52.
- ²⁰⁹ *A potiori*, se entiende.
- ²¹⁰ RTE 52.
- ²¹¹ Cf. RXZ 305.
- ²¹² Cf. SH 60-63.
- ²¹³ Cf. SH 49.
- ²¹⁴ RTE 53.
- ²¹⁵ RTE 53.
- ²¹⁶ RTE 53.
- ²¹⁷ Cf. RTE 53-55.
- ²¹⁸ RTE 53.
- ²¹⁹ RTE 53.
- ²²⁰ Aunque Zubiri nunca se entretiene a explicarlo, se entiende fácilmente que “actual” es lo que tiene actualidad, lo que está presente; “actualizarse” es hacerse actual, estar presente; “actualizar” es hacer actual; “actualización” es la acción de actualizarse o de actualizar; “actualizado” es lo hecho actual.
- ²²¹ RTE 53.
- ²²² Cf. RXZ 306.
- ²²³ RTE 53.
- ²²⁴ Cf. RXZ 301.
- ²²⁵ RTE 44.
- ²²⁶ RTE 53.
- ²²⁷ RTE 53.
- ²²⁸ IRE 140.
- ²²⁹ RTE 54.
- ²³⁰ Cf. RXZ 307.
- ²³¹ PTC 386.
- ²³² Cf. RXZ 307.
- ²³³ Cf. RXZ 307-308.
- ²³⁴ RXZ 307-308.
- ²³⁵ RTE 54.
- ²³⁶ Cf. RXZ 308.
- ²³⁷ Cf. PTC 386.
- ²³⁸ Zubiri recuerda que en el canon romano está dicho temática y expresamente: *accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas* (cf. PTC 386).
- ²³⁹ “Permitaseme la expresión”, dice Zubiri (RTE 54).
- ²⁴⁰ RTE 54.
- ²⁴¹ Cf. RXZ 308.
- ²⁴² RXZ 308.
- ²⁴³ Cf. RTE 58.
- ²⁴⁴ RXZ 308.
- ²⁴⁵ RTE 55.
- ²⁴⁶ “Perdóneseme el verbo”, dice Zubiri (RTE 55). Alluntis considera que el término “extensión” es un término sospechoso en filosofía y en toda ciencia (cf. RXZ 309).
- ²⁴⁷ En otras palabras, entendemos nosotros: el pan-alimento no pertenece a la nuda realidad del cuerpo de Cristo; tampoco Cristo, en su nuda realidad, es pan-alimento; lo que es modalmente idéntico al cuerpo de Cristo, por extensión, por modalización ulterior, es el pan-alimento como principio de actualidad de Cristo.
- ²⁴⁸ RTE 55.
- ²⁴⁹ Alluntis dice que frecuentemente las concepciones del misterio resultan más mis-

- teriosas que el mismo misterio (cf. RXZ 309).
- ²⁵⁰ RTE 55. Comenta Alluntis correctamente que, a su entender, Zubiri usa el término “significar” únicamente para designar la presencia sacramental en cuanto “sacramental”, ya que todo sacramento se define en parte como “signo”, y no porque esté pensando directamente en la transignificación de la que hablan algunos teólogos. “La transustantivación difiere fundamentalmente de la transignificación” (RXZ 309).
- ²⁵¹ Cf. RXZ 308-309.
- ²⁵² RXZ 308-309.
- ²⁵³ RXZ 308-309.
- ²⁵⁴ Cf. RTE 54.
- ²⁵⁵ PTC 390.
- ²⁵⁶ ZE 283, nota 67.
- ²⁵⁷ RTE 54.
- ²⁵⁸ RTE 55.
- ²⁵⁹ Cf. RTE 56.
- ²⁶⁰ Cf. RXZ 310.
- ²⁶¹ RXZ 310.
- ²⁶² RXZ 310.
- ²⁶³ RXZ 310.
- ²⁶⁴ Así nos dice Zubiri: “Esas notas de una cosa real son de dos tipos: unas se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. Son las que llamo notas adventicias. Pero hay otras que no proceden de esta actuación sino que pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya ‘de suyo’. Son ‘sus’ notas. Por esta razón las llamo notas formales” (HD 20). Son notas formales tanto las constitutivas o esenciales como las meramente constitucionales, que se fundan en ellas (cf. HD 21-22).
- ²⁶⁵ Entendemos, por tanto, que la razón radical de la eucaristía es la presencia real de Cristo en ella. La razón formal de la eucaristía es, en cambio, comer y beber la realidad de Cristo presente en ella.
- ²⁶⁶ RTE 56.
- ²⁶⁷ Cf. PTC 364-366.
- ²⁶⁸ PTC 365.
- ²⁶⁹ Decía también Zubiri que, como son inseparables la dimensión de sacramento y la dimensión de sacrificio de la eucaristía, no puede haber ninguna misa sin una comunión. No todo el que asiste comulga, pero la comunión del sacerdote es una comunión hecha para todos. Y lo mismo: se puede comulgar sin asistir a la eucaristía, pero uno comulga de un pan consagrado en una eucaristía y, por tanto, esa comunión es el último acto de esa eucaristía.
- ²⁷⁰ PTC 391.
- ²⁷¹ PTC 391.
- ²⁷² Cf. RTE 56-57.
- ²⁷³ Cf. HD 65-67.
- ²⁷⁴ RTE 57.
- ²⁷⁵ Cf. RTE 57-59.
- ²⁷⁶ RTE 58.
- ²⁷⁷ RTE 58.
- ²⁷⁸ RTE 58.
- ²⁷⁹ RTE 59.
- ²⁸⁰ RXZ 312.
- ²⁸¹ Cf. RXZ 312.
- ²⁸² Cf. RTE 59.
- ²⁸³ Cf. PTC 351-396.
- ²⁸⁴ Cf. RTE 41.
- ²⁸⁵ RTE 59.
- ²⁸⁶ Cf. Dt 8,3; Mt 4,4.
- ²⁸⁷ Cf. Jn 6,53-54.
- ²⁸⁸ RTE 59.
- ²⁸⁹ TZ 394.
- ²⁹⁰ ZE 285.
- ²⁹¹ TZ 400.
- ²⁹² Cf. TZ 400.
- ²⁹³ Cf. RTE 47.
- ²⁹⁴ RTE 47.
- ²⁹⁵ Cf. RTE 45.
- ²⁹⁶ El mismo Sayés nos dice: “El concepto dogmático de sustancia es sinónimo, en el uso mismo del Magisterio, de ‘realidad fundamental’” (J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico*, Madrid 1986 [= ME], 237).
- ²⁹⁷ Es lo que afirma Alluntis desde la metafísica clásica: el pan en su realidad (sin más) es alimento (cf. RXZ 297).
- ²⁹⁸ Cf. TZ 400-401; ME 240.
- ²⁹⁹ Cf. ME 241-242.
- ³⁰⁰ Cf. ME 241.
- ³⁰¹ Cf. ME 242: texto y nota 372.
- ³⁰² Cf. RTE 41.
- ³⁰³ Cf. TZ 400.

³⁰⁴ El resto de su artículo lo dedica Sayés a exponer y criticar algunos puntos de la filosofía de Zubiri, en especial la inteligencia sentiente y la realidad como “de suyo”, y en nota la justificación intelectual de la existencia de Dios y la conceptualización del alma como “psique-de” (cf TZ 402-414). El tema, como es lógico, nos interesa mucho, pero

rebasa el objeto de este trabajo. Lo dejamos para otra ocasión.

³⁰⁵ PTC 371.

³⁰⁶ RTE 42.

³⁰⁷ TZ 394.

³⁰⁸ HD 267-268.

Reductionism, Naturalism, and Nominalism: the “Unholy Trinity” and its Explanation in Zubiri’s Philosophy

Thomas B. Fowler

*President, Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA*

Abstract

Belief in the “unholy trinity” of reductionism, nominalism, and naturalism is at the root of much anti-religious thought, whether consciously or not. Taken together, these doctrines, in the extreme form in which they are usually held, preclude any belief in the spiritual, and thus any type of theistic interpretation of science, such as theistic evolution. There are two basic approaches to resolving the science-religion conflict posed by the unholy trinity. The first involves rejection of branch or conclusion of science, as is done by Creationists. The second is to deny the scope implicitly assumed for science by the unholy trinity. This is done at the direct observational level by those such as the Intelligent Design school, and at a deeper, more indirect level by most advocates of theistic evolution. But the unholy trinity itself has many serious problems, both with respect to science and philosophy. It tends to channel scientific thought and procedures into certain directions, and keep them from others, quite independently of empirical evidence, thus imposing an intolerable burden on science, which can operate quite well on much weaker metaphysical assumptions. The unholy trinity also rests on erroneous assumptions about the nature of the real, about epistemology, and about metaphysics. Utilizing the philosophy of Xavier Zubiri, it is possible to clarify the nature of those assumptions, and why they are wrong.

Resumen

Creencia en la “trinidad impía” de reduccionismo, nominalismo, y naturalismo es la raíz de mucho pensamiento anti-religioso, si conscientemente o no. Tomadas juntas, estas doctrinas, en la forma extrema en la que normalmente se sostienen, evitan cualquier creencia en lo espiritual, y así cualquier tipo de interpretación teística de la ciencia, como la evolución teística. Hay dos caminos para resolver el conflicto ciencia-religión basado en la trinidad impía. El primero requiere un rechazo de una rama o conclusión de ciencia, como hacen los creacionistas. El segundo es negar el alcance asumido implícitamente para la ciencia por parte de la trinidad impía. Esto se hace al nivel de observación directa por la escuela del Diseño Inteligente, y a un nivel más profundo, más indirecto por la mayoría de los partidarios de evolución teística. Pero la propia trinidad impía tiene muchos problemas serios, con la ciencia y con la filosofía. Tiende a encauzar el pensamiento y los procedimientos científicos en ciertas direcciones, bastante independientemente de evidencia empírica, así imponiendo una carga intolerable sobre la ciencia, que puede operar con suposiciones metafísicas mucho más débiles. La trinidad impía también rebasa sobre suposiciones erróneas en torno a la naturaleza de la realidad, sobre la epistemología, y sobre la metafísica. Utilizando la filosofía de Xavier Zubiri, es posible clarificar la naturaleza de esas suposiciones, y por qué ellos están equivocados.

I. Introduction

The concepts of reductionism, naturalism, and nominalism in their radical form lie at the base of most anti-religious scien-

tific writing, lurking there at such a deep level that even the author in many cases is unaware of the metaphysics they represent. Reductionism, in its most radical

form, is the theory (or belief) that all scientific knowledge can ultimately be reduced to basic physics. Thus, biology reduces to chemistry, and chemistry to physics of atoms of molecules, and these to particle physics...and this includes human consciousness. Naturalism is the theory (or belief) that only natural forces and entities make up the world; the clear implication of naturalism is that, since science alone is competent to examine these things, there is no non-scientific knowledge of the world, or any non-scientific knowledge at all, for that matter, and no entities that science cannot examine. Nominalism is the theory (or belief) that only concrete things exist; abstract entities such as species do not. All three of these notions have immediate appeal, especially to a scientific mind. And indeed science has often progressed by utilizing one or more of them to sweep away old ideas.

In this paper I will examine the connections among these three concepts, and how they have subtly affected and shaped (distorted) our ideas about the scope of science and religion over time, and their complex interrelationship. Are the three concepts an "unholy trinity"? Are they inextricably bound together? Can we penetrate one level deeper and examine them in the context of knowledge at that deeper level? Are they required for the conduct of science? Can they actually impede scientific research by channeling it in certain directions?

Evolution is one area where the unholy trinity is at the very heart of the battle. Those who accept this trinity generally reject any form of religion as superfluous, since they believe that Neo-Darwinian evolution can explain all life, and physics all of biology. Typical of their comments is this:

Although many details remain to be worked out, it is already evident that all the objective phenomena of the history of life can be explained by purely naturalistic or, in a proper sense of the sometimes abused word, materialistic factors. They are readily

explicable on the basis of differential reproduction in populations [natural selection], and the mainly random interplay of the known processes of heredity [random mutations]. Therefore, man is the result of a purposeless and natural process that did not have him in mind.¹

By Ockham's razor, all other explanations, especially theistic ones, can be discarded as explanations of reality, though they perhaps served some psychological purpose. Haught comments:

In an unfriendly cosmos, religion kept our ancestors from having to look into the abyss of the world's impersonality. By constructing mythic visions of eternal cosmic order, religions provided illusory but effective shields against the terrors of existence. And by favoring our species with the fictitious phantasm of a purposeful universe, religions gave our human predecessors a reason to keep on living, to bear offspring and thus keep their genes from perishing...The "biology of religion", while still in its infancy, has begun to gather momentum in academia. It has been advocated in one form or another by such authorities as classicist Walter Burkert, psychologist Robert Hinde, philosopher Daniel Dennett, anthropologist Pascal Boyer, linguistics expert Steven Pinker, philosopher of religion Loyal Rue, and many others.²

Those who seek reconciliation between science and religion in this area through theistic evolution generally reject radical reductionism (and the other extreme doctrines in the unholy trinity) in favor of a milder version. This point may be clarified by an example similar to that used by John Haught.³ If we have a kettle of water boiling on a stove, we can ask, "Why is the water boiling?" The question can be answered at several levels:

1. It is boiling because of the heat transfer from the fire to the water via

the metal forming the bottom of the kettle. This heat transfer takes place due to molecular movement.

2. It is boiling because I put the kettle of water on the stove and turned the stove on.
3. It is boiling because I want to drink a cup of tea.

Those who accept the unholy trinity argue that all of the latter two explanations are not really important because they too can be reduced to atomic or molecular processes in the brain and body, leading to the indicated behavior, whether physical or verbal. Those who advocate theistic evolution, such as Haught, argue that the statements cannot be reduced to quantum physics because questions involving human intentionality cannot be meaningfully expressed in that language.

Those who accept Intelligent Design reject the concept of reductionism at a more physical level, arguing that not only is it impossible to carry out the reduction of (2) and (3) to simple physical processes, but moreover that physical processes are inherently incapable producing the type of order observed in biological systems. Creationists of course go one step further and reject much of the inferred time scale of the physical universe, and hence its ability to produce ordered structures by evolutionary means. All of these approaches therefore reject naturalism in its more extreme form.

We may note that a great deal of discussion today about the reconciliation of science and religion seeks to penetrate deeper into the problem, and thus to determine what the issues are at the most profound level. Inevitably, the issues turn out to be philosophical rather than scientific, so that the dispute, ultimately, is between philosophical (usually metaphysical) positions rather than scientific and religious positions.⁴ But this fact has not penetrated the popular consciousness and the popular press, which is still fixated on a science vs. religion conflict. It does not seem to have penetrated the mind of most critics of religion, either, who seem quite

content to believe that their philosophical positions are actually grounded in science. Hopefully the exposition here in terms of the unholy trinity will make them realize just how unscientifically based, ultimately, their positions are, and how unnecessary for the conduct of science.

II. Definition of Terms

Before embarking on a comprehensive discussion of these approaches, a more detailed discussion of key terms is in order. We shall begin with *nominalism* and *realism*.

A. Nominalism and Realism

The *nominalist* school has had many famous adherents, especially in the English philosophical tradition, including Peter Abelard, William of Ockham, John Locke, and David Hume. Nominalists reject abstract entities as real in any sense, and admit them only as shorthand to facilitate discussion of groups of things. Briefly stated, the problem is whether abstract nouns refer to real, existent things, or are merely ways of referring collectively to individual things exhibiting a particular quality. For example, does "red" exist apart from individual red objects? This has immediate implications for mathematics, physical science, and biology. Nominalists claim that mathematics and logic, for example, do not actually refer to abstract entities at all, but are merely symbol manipulation systems. In biology, nominalists deny the reality of species (as distinct from individual organisms). As far back as 1689, Locke remarked that "abstract ideas are the essences of genera and species"⁵ and "the boundaries of the species, whereby men sort them, are made by men."⁶

Historically, nominalism arose during the Middle Ages in connection with the famous problem of universals—abstract nouns characterizing many individuals, or singular things. For example, 'man' characterizes (can be predicated of) many individuals, whereas 'Socrates' refers only to one particular individual. The problem arose in Ancient Greece, in connection

with Plato's philosophy. His philosophy is built around the notion that abstract terms such as "red" actually refer to archetypes—perfect exemplars that really exist—and the real things only "participate" in these qualities. Later thinkers rejected this claim, and nominalists do so in an extreme form. The problem is important in connection with most forms of knowledge. For example, in a geometric demonstration of, say, the fact that the angles in a triangle always sum to 180°, we are discussing *all* possible triangles, not the one we happen to draw on the paper to do our proof—it isn't a perfect triangle anyway. Nominalists reject the separate existence of universals, or indeed any real existence for them at all (though in the Middle Ages it was generally agreed that they were ideas in the Divine mind prior to the creation of the world).⁷ Nominalists believe that only individuals exist, and that individuals can be grouped in any convenient fashion when they share a suitable characteristic. Thus abstract characterizations and the corresponding nouns can be invented as needed and discarded when they have outlived their usefulness. The meaning of the nouns, indeed, can be changed to reflect fluid conditions in the world, and do not reflect any eternal verities.

Though nominalism seems appealing—perhaps even obvious—at first glance, it is in fact an extremely difficult philosophy to maintain consistently. The problem is that in virtually every aspect of our thinking and speaking about the world, we tacitly or explicitly assume the existence of the abstract entities which nominalism seeks to banish, as when we talk about sharing a suitable characteristic. Such common statements as, "grapes are good for you" or "Beethoven's Ninth Symphony is a great work" have an abstract entity as the subject. Nominalists are frequently criticized because even their own definitions of abstract entities in terms of individuals hinge on surreptitious use of abstract entities in a sense forbidden by their own creed.⁸

Nominalism is critically important in

evolutionary thought, for example. Central to Darwin's whole approach was his conception of species (and all higher taxa). Obviously, individual members of a species exist; but what about the "species" itself? Does it have some existence apart from its members? Historically—prior to Darwin's time—biologists conceived of species almost in the Platonic sense, as immutable Ideas, perhaps in God's mind. Any individual organism was thus an imperfect representation of the true form of the species, unchanging and eternal. To a considerable extent, this is still the position of the Creationist school. But for the nominalists, there is no problem with changing and evolving species; species have no separate, eternal reality. Darwin gravitated to this position, which has become an essential part of modern evolutionary thinking.⁹ From this, it was but a short way to the belief that all forms of life meld into each other, and thus large-scale transformations are possible, given enough time.¹⁰

Opposed to nominalism is *realism*, the most pronounced form of which, as we noted, dates to Plato and his theory of the Ideas. Basically, Plato's Ideas (universals) are the embodiment, so to speak, of abstract nouns. They are, in his view, *more* real than individual things, which have only a shadowy, transient existence in comparison.¹¹ The Ideas are permanent and unchanging, and thus form the basis for true knowledge, which must restrict itself to studying them and not the ever changing world presented to us by sense perception. Some individual thing which is red *participates* in the Idea red, but is never perfect and cannot take on all of the reality of the Idea. The Platonic tradition has remained strong over the past 2400 years, and often finds its greatest proponents in the mathematical community. However, it had great influence on biologists as well:

[B]iologists and naturalists of the nineteenth century...were followers of Plato. Plato maintained that all objects on Earth are merely rough fac-

similes of some idea archetype [form] that exists only in heaven. Pre-Darwinian biologists felt, similarly, that earthly horses were merely imperfect replicas of some ideal horse, and earthly lions were rough and ready copies of the original, heavenly lion, and so on.¹²

The explicit mix of theology and biology in this view rendered it quite inflexible in certain areas, especially with respect to change in a species, and in particular, gradualistic change.

Aristotle and many later philosophers in his tradition rejected the idea of a completely separate existence for the universals, but did accept that they are real and the basis for knowledge; this position is known as "moderate realism". For the Aristotelian tradition, universals are often conceived in terms of *essence*: that which makes something be what it is. When matter is *informed* by a particular form or essence, it becomes the thing in question. Thus horses have an essence, common to all of them, as do men. Essence then becomes the basis for knowledge of things as well; when one knows the essence, one knows what something is in the most fundamental sense. Hence "species" becomes a metaphysical concept, with certain attributes such as unchangeableness and eternity. It is this metaphysical aspect of the species question which had such a great influence on the thinking of biologists, whether they adopted a Platonic or Aristotelian view, or some mix.¹³

B. Reductionism

Reductionism arose because of the success of science in explaining the natural world, especially the success of physical theories. For example, Newtonian mechanics was able to explain the movement of heavenly bodies in terms of the same forces acting on the surface of the earth. Thus, the moon "falls" toward the earth in the same way that the proverbial apple "falls" on Newton's head. Similarly, the atomic theory of matter explains the Periodic Table, and much of the physical and

chemical properties of elements. Quantum mechanics can, in theory, explain the characteristics of each element in detail. Its first great triumph, in fact, was explanation of the spectral lines of hydrogen. An early, natural generalization of this idea was that the laws of physics, in the form of Newtonian mechanics, coupled with a billiard-ball view of matter, could explain all of nature, and indeed could predict the future and retrodict the past with perfect accuracy, if only sufficiently accurate information about conditions at some instant could be determined. This idea was dealt a fatal blow by the development of quantum mechanics, since it showed that the key assumption of completely deterministic position and velocity was untenable. Nonetheless, the idea that "enough" predictability remains even in light of quantum mechanics has persisted. Radical reductionism—the reduction of all science (including biology) to basic physical laws—is a bold program, but of course a program which has only been roughly sketched out, never actually accomplished.¹⁴ Clearly, however, if all knowledge can be reduced to a few laws of physics, a.k.a., to a "theory of everything", then belief in the "spiritual" becomes highly questionable. Indeed, it is only one step more to conclude that the "spiritual" does not exist, and the word 'spiritual', in nominalistic terms, is just a noun used to refer to certain types of behavior, which ultimately can be explained by (be reduced to) physical laws. That last step is *naturalism*.

C. Naturalism

Naturalism is the doctrine that only "natural" processes may figure in valid scientific explanations of phenomena. Such explanations are termed "naturalistic". Non-natural (for example spiritual forces) cannot figure in any scientific explanation, whether or not one believes that such forces exist. On this point, virtually all scientists would agree; one cannot invoke spiritual forces to explain phenomena *when one is doing science*. This is *methodological naturalism*. However, disagree-

ment starts when a further, metaphysical/epistemological step is taken. When one asserts that naturalistic explanations are capable of explaining *all* phenomena, or at least, all phenomena that can be meaningfully be described and explained, the scope of the “all” ranges from the origin of the universe and the first cell (abiogenesis), through the mechanisms which account for the history of all flora and fauna on earth, up to human behavior. In simplest terms, everything that happens has a natural cause or causes, and these causes stem from natural forces and are therefore subject to explanation by science. The implication is clearly that anything else is not real. Such is the doctrine of *naturalism*, in its most extreme form, sometimes substituted by the more loaded word, *materialism*. It is this version of naturalism that we find in the unholy trinity.

Thus nominalism, reductionism, and naturalism come together to form a theory (or belief) that all knowledge is ultimately

reducible to basic physical laws, which can describe all phenomena; anything that cannot be so described does not exist; and there are no abstract entities anywhere that might escape this comprehensive net, entities whose very existence points to something beyond what science is capable of describing and explaining. The three elements—nominalism, reductionism, and naturalism—stem from a set of core beliefs whose origin will be discussed in part IV of the paper. Figure 1 illustrates the unholy trinity. In the case of the unholy trinity, nominalism and naturalism work jointly to create its epistemology and metaphysics. In practice, epistemological issues tend to be ignored by those advocating the trinity, because they are primarily concerned with metaphysics—what is real and what is not. Insofar as they have an epistemology, it tends to be of the Humean empiricist variety, which is not surprising, since Hume himself subscribed to the three elements of the unholy trinity (and drew more or less the same type of conclusions).

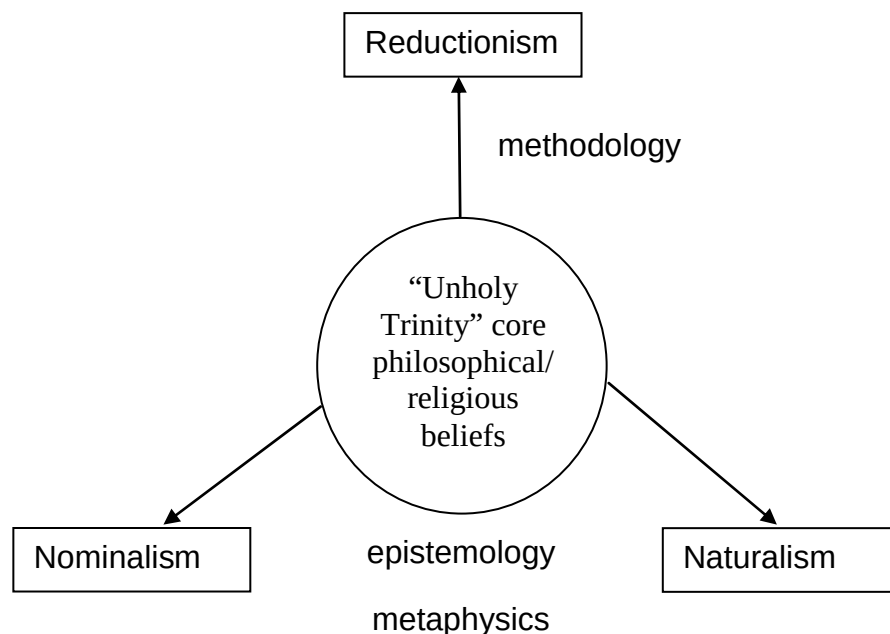


Figure 1. Emergence of key aspects of “Unholy Trinity” from core philosophical/religious beliefs.

As we have indicated, the question of naturalism (like that of reductionism and nominalism) is more of a philosophical or religious rather than a scientific issue, because it deals with the scope of science rather than any particular scientific question. In addition, it is clearly an outlook and worldview, rather than an inference from actual results. Nearly all writers on the philosophy of science, and all schools of evolutionary thought, *start* with a position on naturalism, rather than inferring one from the evidence. Nonetheless, naturalism has an "empirical" component, namely, the question of whether satisfactory scientific explanations for all phenomena can be found. If some phenomena resist such explanation, and are forever objects of speculation, then there is evidence that naturalism is inadequate. The Intelligent Design school, indeed, seeks to go beyond this absence of explanation by demonstrating in a more positive manner that no such explanation can be found.

Naturalism in its more extreme form is an excellent gauge of the essentially religious nature of many scientific controversies, such as the evolution controversy. This is due to the fact that naturalism tends to be associated with a particular attitude, namely that "the facts are irrelevant". In the foregoing paragraph, we describe a situation which might provide evidence for the inadequacy of a thoroughgoing naturalism. This was actually misstated, because it assumes enough of an open mind on the part of partisans of said theory that they would be willing to consider the possibility that the theory might be wrong. But it appears that few would do so. The following remarks are typical:

*Even if all the data point to an intelligent designer, such an hypothesis is excluded from science because it is not naturalistic.*¹⁵ [italics added]

The religious nature of this remark is immediately obvious if we reword it to have a Creationist flavor:

Even if all the data point to an old earth, such an hypothesis is excluded

from creation science because it is not biblical.

In other words, it does not matter what evidence may be adduced, we won't change our mind anyway. The reader is left to ponder the question of whether science is a private bailiwick where any rules can be made, or a public search for truth based on empirical observations, wherever it may lead.

D. What is at Stake?

Now, why all the fuss about nominalism, realism, reductionism, and naturalism? Who really cares? Can't a scientist carry out his work without dealing with these vexing issues? Yes and no. In theory, yes—and there is general agreement about scientific method and its applicability in the day-to-day conduct of science. So even Creationists use the same scientific methodology and same equipment and procedures as their opponents; this is obvious if one reads their literature and the science textbooks that they produce. But in the larger context of human knowledge, especially theoretical knowledge, it seems that the answer is no—the metaphysical questions are too compelling to be left alone. Kant himself recognized this, with his famous opening of *The Critique of Pure Reason*:

We come now to metaphysics, a purely speculative science, which occupies a completely isolated position and is entirely independent of the teachings of experience. It deals with mere conceptions— not, like mathematics, with conceptions applied to intuition— and in it, reason is the pupil of itself alone. It is the oldest of the sciences, and would still survive, even if all the rest were swallowed up in the abyss of an all-destroying barbarism.¹⁶

As is well known, he later went on to incorporate Newtonian physics into his philosophy via the categories; and his notion that the mind synthesizes experience so as to be in accordance with that physics clearly indicates that no other type of

science is possible.

The metaphysical beliefs can indeed drive scientific reasoning. In the case of evolution, the model of biological change integral to Neo-Darwinian evolution requires a nominalistic view of species. This is because the model assumes that slow, gradual changes can eventually yield any conceivable biological organism, under the proper environmental conditions or series of conditions. Obviously, if anything can shade into anything else, given enough time and space, there are no fixed or immutable species; and indeed, the term "species" can only be an abbreviated way of referring to some organisms grouped together for convenience sake. For this reason, prominent members of the Neo-Darwinian school openly admit their goal of establishing a nominalistic foundation for biology and taxonomy. Mayr expresses his pleasure in "eliminating the last remnants of Platonism, by refusing to admit the *eidos* (idea, type, essence) in any guise whatsoever."¹⁷ Eisely follows suit,¹⁸ as does John Maynard Smith.¹⁹

To deal with this problem, Neo-Darwinism has devised a nominalistic (at least in their view) definition of species based upon populations of individuals rather than archetypes of any sort. The basic idea is that a species is an interbreeding population:²⁰

...[A] species [is] a sexually interbreeding or potentially interbreeding group of individuals normally separated from other species by the absence of genetic exchange, that is, by reproductive isolation.²¹

Clearly, the Neo-Darwinians take (and indeed are committed to) a nominalist approach, which leads directly to a very fluid concept of species, which can thus change freely over time. The Creationists, just as obviously, start from the assumption of fixed and immutable *kinds*, created by God. This is a very realist position: a dog is an example of the dog kind, and this statement has nothing to do with how we define "dog". These kinds do not and cannot evolve in any Darwinian sense; the

only change they can exhibit is degenerative, leading in some cases to speciation. But the relationship to the kind is always paramount.²²

Thus we have a situation where deep-seated philosophical beliefs are actually driving science; and this is at the root of the problem of the unholy trinity (as well as other positions in the evolution controversy and the philosophy of science). So in order to come to grips with the Science/Religion question, one must therefore understand basic philosophical issues. Those who advocate the trinity must understand just what philosophical positions they have taken, be it explicitly or (more likely) implicitly. Since these philosophical positions cannot be justified on the basis of science, they must be argued as philosophical questions. And this changes the entire footing of their claims, making them much more like those of other schools who reject the trinity in its radical form. Haught comments on the thought of Frederick Crews:

Crews...moves comfortably among scientists who make blatantly philosophical judgments and then pass these off to the public as though they were purely scientific conclusions rather than composites of science and metaphysics.²³

The advantage of approaching the science/religion discussion by an investigation of the unholy trinity is that it focuses attention on the deep underlying philosophical issues that separate the various positions.

III. The Unholy Trinity Viewed From Zubiri's Philosophy

We can now examine the unholy trinity and its crucial role in the science/religion dialogue. Any belief system (philosophy, pseudo-religion, etc.) based on the unholy trinity will conclude that religious belief is hokum, because there is an irreconcilable conflict between the two. Simply put, those who accept the unholy trinity will deny that there is anything real about religious belief or experience, or at least that

there is anything in them that cannot be explained adequately on the basis of the phenomena which science analyzes and describes. Of course, one need not subscribe to the unholy trinity to come to this same conclusion; but clearly many do. There are essentially two approaches to resolving this apparent conflict between science and religion:

(1) *Deny that accepted science is correct.* This method rejects one or more scientific theories, in favor of new theories claimed to be scientific but not in conflict with some sacred text such as the Bible, or a particular group's interpretation of that text. In the case of evolution, this is the approach of Creationism. The Creationists reject key scientific theories such as the age of the earth and the ability of random processes to create new and improved species. For them, there is no need for any type of "theistic evolution" because there is nothing to reconcile: science, properly formulated, agrees with a literal reading of the Bible.

(2) *Deny the scope assumed for science by the unholy trinity.* I wish to argue that this is the approach taken by most authors, including those who purport to accept science at its face value and pursue what is known as "theistic evolution". There are many levels at which this can be done, because there are many levels at which science is assumed to operate, or at least to tell us about reality. They can be understood in reference to the unholy trinity. The key point is that these approaches always involve a rejection of the unholy trinity *at some level*. Accepting the unholy trinity precludes any type of theistic belief, as we have explained. The rejection can be at a direct observational level, or at a deeper level, not subject to direct observational confirmation.

(a) *Direct observational level:* In this case, one denies the unrestricted explanatory scope usually assumed for some branch of science, that is, one denies that science can explain all directly observable phenomena. This is not the same as rejecting a scientific theory; it is, rather, denying that the theory can in fact explain

everything that its advocates claim that it can explain. Since explanation via a theory is often a complex process, involving many assumptions, clear demonstration that a theory can adequately and conclusively explain some observed fact may be difficult. If a particular phenomenon cannot be explained by a theory, it could be because the theory is wrong, or because nature is more complex than we thought, so that other factors come into play, factors that the theory does not consider. Unknown laws of nature may be among these factors, as they were when steam (heat) engines were first developed. In that case, the rather crude state of steam engines led to the belief that indefinite improvements in engine efficiency could be made. This belief eventually collided with the Second Law of Thermodynamics, which clearly imposes a limit on heat engine efficiency. A similar situation occurred with respect to the design of telescope optics: early practitioners assumed that unlimited resolution was possible if only lenses could be ground with sufficient precision. Unknown at the time were the limitations imposed by diffraction.

Fortunately, at the direct observational level, any denial of the scope of science has immediate observational consequences. For example, to deny, as the Intelligent Design camp does, that a certain structure or process can arise by natural process is to make a claim which can be examined empirically with the accepted methods of science. Similarly, to deny that energy incident on a system is sufficient to account for its observed entropy is also to make a directly verifiable claim. If verified, any such claim would become part of science itself, albeit one which reveals a limitation of great import. In this sense, the denial of the unrestricted scope of science at the direct observational level is tantamount to modifying—refining perhaps—a scientific theory, or proposing a new, improved version of it. This is not the same as case (1), because there is no wholesale rejection of a branch of science, only a refinement of it. Denial of the scope of science in this manner largely precludes

the need for theistic interpretations of it. So in the case of evolution, the Intelligent Design camp has little or no need of any type of theistic evolution, because it claims that evolution cannot account for all observed facts, and thus that there is little to be reconciled. In other words, because there are in fact limits to what science can explain, some type of interventionist explanation is required.

(b) *Deeper level:* At a deeper level, the situation is quite different, because the claims made there are not subject to direct experimental test, though they are often inferences from theories based firmly on direct observation. Such inferences generally require some additional assumptions, either scientific or metaphysics. For example, if I say that dreams are just physico-chemical processes, I have made a metaphysical claim about the reality of dreams, but not one which can be verified in any easy manner, if at all. Similarly, if I make the nominalistic claim that abstract entities do not exist, this again has important ramifications, but cannot be verified in any direct experimental fashion. Claims about parallel universes, and even some aspects of string theory, fall into the same category.^{24,25} It is of course at this level that the unholy trinity operates. By supplying key assumptions, it enables one to make inferences from accepted scientific theories, and even to extend those theories. It some cases it even leads to very confused positions, such as the belief that events such as the Big Bang correspond to *creation ex nihilo*—the ultimate “free lunch”.

So if some aspect of the unholy trinity is denied, such as radical reductionism, there is no direct conflict with any particular observation or set of observations; one just can't carry out a program—a program that, in any case, has only been sketched out in very general terms. And it is here that the whole drama of theistic evolution is played out. Theistic evolution accepts science at face value, and maintains that the scientist will never encounter any sort of “wall” blocking his progress, such as that claimed by the Intelligent Design

camp. Rather than maintaining such a direct challenge to empirical laws, theistic evolution argues that what the scientist finds is not the whole of reality or the whole explanation of reality. In other words, there are aspects of reality that are not accessible to science, or even meaningfully describable in scientific terms. It is here that theology has its meaning (and philosophy as well). So both theology and philosophy operate on a deeper level than the level of phenomenal appearances, the presumed realm of empirical science. For example, consider a theological doctrine such as Divine creation of the universe. For the theistic evolution proponent, no theory about this contradicts science because science only investigates phenomena, and not things such as creation *ex nihilo*.

On this point, the Unholy Trinity would weigh in as follows: radical reductionism would maintain that these supposed scientifically uninvestigable aspects of reality are in reality just epiphenomena, and the words spoken about them are just a type of verbal behavior that could ultimately be predicted based on brain states. Thus, a statement such as, “I dreamt that I was chased by monsters” is just a story told by the dreamer, a particular verbal behavior, one which could be predicted if suitable measurements of the subject's brain were made. Similarly, a statement such as “I'm boiling the water to make tea” is just a particular audio emission of a complex system, also ultimately predictable. Nominalism would question whether abstract entities such as dreams can exist anyway. And naturalism would concur in rejecting the reality of things not analyzable by science, such as intentions and dreams. Open to debates is the epistemological problem of whether it is possible to define truth and knowledge in a consistent fashion under the philosophical assumptions of the unholy trinity:

...there is a blatant contradiction between an *exclusively* selectionist explanation of mind, on the one hand, and the implicit trust you place in

your own mind’s capacity to arrive at the naked truth, on the other. Clearly, in asking me to accept the *truth* of evolutionary materialism’s selectionist explanation of human intelligence, you have tacitly introduced something extraneous to your pure Darwinism.²⁶

At this juncture, the obvious question arises as to just what the conduct of science does require in terms of metaphysical and epistemological assumptions. Does it require the unholy trinity, and if not, is the unholy trinity actually a deleterious influence on science, by forcing scientific explanation into channels that prevent the scientist from doing an impartial examination and drawing conclusions from observations rather than predetermined assumptions. There are two approaches with respect to the unholy trinity: either claim that it is essential to the conduct of science, or claim that it is clearly implied

by science itself.

What is essential for the conduct of science has been debated for decades, but it is fairly clear that science doesn’t require strong assumptions of the unholy trinity. Scientist just records and explains what he sees. This is what is minimally required. The scientist need not assume that his or her work will result in any type of reductionism or naturalism in the strong sense; some things may not be explainable by science. The second approach fares scarcely better: science is not philosophy, nor is it religion. Therefore any effort to draw philosophical conclusions—even negative ones—from science is very risky. Science does tell us about reality, but only at a certain level, as nearly all writers on theistic evolution are at pains to point out. Many are the superficial arguments advanced against religion based on presumed metaphysical conclusions drawn from science.

Level	Observation	Methodology	Epistemology	Metaphysics
Minimal form	Just what we see	What reductionism falls out of normal science	Realism	Agnostic
Middle	Observations guided by theory	Look for chances to explain phenomena in terms of others	Keep only those entities needed; theories should be as simple as possible, but not simpler (Einstein)	Can’t make extrapolations beyond concrete scientific results
Extreme form—unholy trinity	What we have to see	Full Reductionism	Nominalism, Naturalism	Nominalism, Naturalism

Table 1. Levels of assumptions about philosophical and methodological issues essential to conduct of science

When science gets away from direct experimental contact, it tends to blur into metaphysics. Indeed, the distinction between the two can be difficult to discern at times, and has been the subject of very heated and passionate debate. For example, consider the case of quantum physics and the Copenhagen school interpretation. Coming at the end of a very long tradition of deterministic thinking about nature,

causality, and metaphysics, the new theory required abandonment of some cherished notions:

Uncertainty or *indeterminism* seems to be what is most opposed to the character of all scientific thinking. Planck, therefore, indignantly rejects this concept; to renounce determinism would be to renounce causality, and with it,

everything that has constituted the meaning of science from Galileo up to the present day.... Indeterminism, if it exists, would be for Planck a characteristic of the present state of our science, but in no way a characteristic of things themselves.²⁷

Why were the physicists, together with many others, so disturbed? The answer is simple. If the notion of strict determinism had to be abandoned *because of developments internal to science itself*, then the equation (assumed implicitly by scientists from the renaissance to the 20th century):

causality = determinism = regulation of all reality by physical laws

would be dealt a shattering blow, and with it the two related equations:

science = knowledge

field of scientific investigation = reality

These latter two, indeed, are tenable at best only on the assumption that anything one wishes to know about the perceivable world can be determined with arbitrary accuracy by science. Since this situation bears some relationship to that of the unholy trinity and evolutionary thought, it is worth examination. As Zubiri has keenly observed:

...not only is it untrue that the idea of cause gave rise to modern science, but in fact modern science had its origin in the exquisite care with which it restricted this idea. That renunciation was for the representatives of the old physics the great scandal of the epoch. How is it possible for physics to renounce explanation of the origin of *all* movement? This heroic renunciation, nonetheless, engendered modern physics.²⁸

These turned out to be metaphysical notions, superfluous for the conduct of science, but widely regarded at the time, and for 200 years prior, as notions absolutely essential to science. So metaphysical or epistemological preconceptions can directly influence the direction of science,

and this is why they can be so dangerous. For example, Poincaré realized in the late 19th century that chaotic motion occurred in many cases as the result of the (deterministic) equations of physics; but he was ignored because such motion didn't fit the metaphysical and epistemological paradigm then current for science, according to which deterministic equations had to give rise to ordered behavior, and random phenomena were only so because of our ignorance of initial conditions. At the time of Galileo, the metaphysical notion that circular motion of the planets was perfect and therefore self-explanatory dominated astronomical thought. The main problem with Kepler's and Galileo's theories, therefore, was not that they made the sun the center of the solar system, but that they required elliptical rather than circular motion, and hence destroyed the metaphysical explanation of heavenly bodies.

By making the shift from science to metaphysics, and then using the metaphysics to construct a world view, science loses its purity and is illegitimately put into the service of something ultimately foreign to it. This does not mean that no metaphysics is essential to science. Clearly, some is—something we have known since Kant, even if his ideas were wrong.

To illustrate the point further, let us return briefly to the problem of species definition, discussed earlier. One's understanding of evolution is profoundly affected by one's understanding of the term "species." Indeed, there is no understanding of evolution at all, and no theory of it is possible, without an adequate definition of basic classification and selection units. Darwin's understanding of species as fluid, ever changing entities marked a sharp break with the traditional static view. As discussed above, those who advocated the static view of species were greatly influenced by realism or *essentialism*. Within this tradition, species were viewed as real entities reflecting distinct and relatively immutable forms. Central to Darwin's whole approach was his radical, nominalistic conception of species (and all higher taxa) as mere arbitrary

conglomerates of individual organisms. Modern evolutionary theory has at its heart a model of biological the nominalistic view of species. This is because nominalism is the only position consistent with the view that slow, gradual changes can eventually yield any conceivable biological organism, under the proper environmental conditions or series of conditions.

The side one takes in the evolution debate clearly has implications regarding the amount of change one would permit a species to undertake:

The metaphysics matters enormously, as Darwin well knew. So long as we acknowledge that 'species' is merely a biological concept, then we are happy to accept any biological observation pertaining to the species that seems to make sense. For example, we would not be surprised to find that one species could change—evolve—into another; or indeed that any one species could give rise to several different lineages, each of which could evolve along separate lines, to produce several or many different lineages. Why not? If that is what the fossil record or other evidence suggests, where's the problem? But if we believe, as the pre-Darwinians did, that each species represents a divine ideal, then the notion that a species might change into a different species becomes not only strange but blasphemous...many of Darwin's contemporaries were less offended by his apparent rejection of God's Creation, than by his perceived abrogation of Plato.²⁹

This is perhaps a bit overstated; though the basic observation is sound. Modern evolutionary theory is quite explicit about the nominalistic definition of species:

The theory of evolution holds that existing plants and animals have originated by descent with modification from one or a few simple ancestral forms. If this is true, it follows that all the characteristics by which we can classify them into species have been

and are changing, and further that on many occasions in the past a single populations has given rise to two or more populations whose descendants today are sufficiently different from one another to be classified as different species. Now there is no reason to suppose that either the processes of modification in time, or the processes of division of a single species into two, have always, or even usually, occurred in a series of sharp discontinuous steps. Therefore *any attempt to group all living things, past and present, into sharply defined groups, between which no intermediates exist, is foredoomed to failure.*³⁰ [italics added]

But, just what is the objection to use of a more essence-based definition of species in connection with evolution? Why would that cause problems? Perhaps evolutionists can concede that their nominalistic definition has problems and agree to an essence-based definition after all.³¹

Perhaps, but the admission would be fraught with danger for the following reasons:

1. The notion of essence makes the Neo-Darwinian school very uncomfortable, primarily for extra-scientific metaphysical reasons, namely that even essences in the Aristotelian sense tend to point to some type of supra-natural reality which does not fit into the generally materialistic paradigm implicitly or explicitly adopted by the school.
2. It is difficult to understand change, especially gradual change, in connection with essences. Essence allows for limited variation, provided that the characteristics which make something be an example of the species remain intact. In traditional philosophical language, "accidents" can vary, but not substance. But of course it is the non-accidental or essential characteristics which must change in order for

evolution to occur. This clearly implies the forbidden “jumps” or “saltations”.

3. If species correspond to essences, then that implies some common architecture. That in turn implies constraints on how the architecture, and thus the species, can change. But such constraints may not be reconcilable with the need for slow, incremental variation in species over long time periods, in their passage to becoming another species.

From these considerations, it is easy to see how metaphysics, in this case nominalism, is a driver for a scientific theory. Some might argue that this is not really so undesirable; but science freed from such constraints is surely a more vigorous and healthy enterprise.

IV. Origin of belief in the unholy trinity: reality and openness of real

What are the roots of belief in the unholy trinity? A facile answer would be that some people just want to reject all forms of religion and desire to make science itself into a new religion, motivated perhaps by some radical (or rabid) atheism. Dennett and Dawkins immediately come to mind. There is, undoubtedly, some evidence that this is the case; but it really does not penetrate to the heart of the matter. What is the fundamental reason that the unholy trinity has a significant following in Western thought, and has had such a following for at least a century or more?

Ultimately, the Unholy Trinity is based on a conception of reality that has very deep roots in philosophy, namely, a belief that reality is “closed”, and can be exhausted, at least in principle, by rational, i.e., scientific, knowledge. This belief had perhaps its first clear expression in Laplace’s Demon, an imaginary figure who had knowledge of the position and velocity of all particles in the universe, coupled with a knowledge of Newton’s laws—the only laws securely known at the time. With this knowledge, the Demon could

predict the entire future course of the universe and retrodict its entire past history.

To a considerable extent, belief that reality is closed supports two long-standing philosophical doctrines, which Spanish philosopher Xavier Zubiri terms *the entification of reality* and *the logification of the intelligence*. Entification of reality is the belief that reality is ultimately composed of stand-alone entities, such as the billiard-ball particles of Laplace’s Demon, or Aristotle’s substances. Logification of the intelligence is the belief that knowledge in the proper and primary sense is only at the rational level; any other “knowledge” would be inferior and of minor importance.

Typically, believers in the unholy trinity have a straightforward view of science: *science is objective knowledge about the world*. Advocates of this view also claim that science is the only or the principal source of such knowledge, and also that truth is an agreement of thought with things. Now, Zubiri would agree that science is objective knowledge about the world; where he disagrees concerns the level of the knowledge delivered by science. For those who accept (implicitly or otherwise) the logification of the intelligence, there is only the one level, that of rational knowledge. In Zubiri’s philosophy, this is not so; science is *not* the primary source of knowledge. There are three levels of knowledge: primordial apprehension of reality (direct contact with reality), logos (defining what things are with respect to other things), and reason (methodological explanation of what things are and why they are, as in done in science, literature, and theology, for example). So science, a form of reason, must build on what is the primary source, primordial apprehension. Moreover, since the truth attained by reason is not what he terms “real truth”, i.e., absolute truth, it is not infallible—further developments can force revisions. This allows Zubiri to overcome one of the major objections to realism as a theory of science: the history of science is replete with examples of new theories replacing old ones because of new discoveries and new evidence. Under the realist philosophy,

this is inexplicable. But for Zubiri, scientific theories are not our primary source of knowledge of the world; so their replacement as science progresses does not pose an epistemological problem, as it does for the advocates of this philosophy of science.

In some cases, advocates of the unholy trinity assume a more positivistic attitude: the meaning of a statement is intimately related to its operational method of verification, so scientific knowledge is the only knowledge available, since non-scientific statements cannot be so verified. This leads to a leveling of knowledge:

...science begins by breaking down [the] world so as to reduce it to its just cognitive proportions. These just proportions are expressed in the term "the facts:" what is before me, only in virtue of being there and insofar as it is there, without the least intervention on my part. Now, the facts thus understood tend to be reduced to empirical data. Scientific truth will consist in nothing but agreement with these data, and science will be simply a knowledge about their ordered concatenation. The reduction of things to facts, and of facts to sensible data, leads inexorably to the idea of an intellectual life in which all branches of knowledge are equivalent and whose overall unity is given only in the encyclopedia of complete knowledge.³²

For Zubiri, there are three serious problems with any positivistic approach: (1) The meaning of statements cannot be identified with their method of verification, because this represents a hopeless confusion of the three levels of human intelligence. Verification methods involve concepts of reason, whereas the meaning of statements arises at the level of logos, coupled of course with primordial apprehension of reality.³³ (2) We are not dispossessed of knowledge of things, but have it through primordial apprehension (though not in the scientific sense, of course). (3) There is no one-to-one mapping of facts to sense data, because this again represents

a confusion of levels of human intelligence. The senses do not deliver "data" to us because they do not "deliver" anything at all: that is the paradigm of *sensible intelligence*, based on a presumed separation of sensing and knowing. We do not have to infer reality based on data delivered to us, on the model of an information technology system with remote sensors, because we are immersed in it; the sensing and knowing are part of a single, integral process: *sentient intelligence*.

Moreover, reality, in Zubiri's philosophy, cannot be entified, and thus broken down into logical atoms, be they sense data or billiard-ball particles. Reality is, rather, something open. Reality cannot be considered as some transcendental *concept*, or even as a concept which is somehow realized in all real things:

...rather, it is a *real and physical moment*, i.e., transcendentality is just the openness of the real *qua* real....The world is open not only because we do not know what things there are or can be in it; it is open above all because no thing, however precise and detailed its constitution, is reality itself as such.³⁴

So the idea of being able to capture it in a complete way, or to say all that can be said about it utilizing rational knowledge such as science, is doomed from the start. There will always be knowledge about the world which cannot be subsumed under science (or any other form of rational knowledge), or captured in any human formula. Zubiri notes that art, literature, and music are other examples of rational knowledge that tell us about the world—tell us different things about it than science does. Hence, the fundamental or constitutive openness of reality means that the search for it is a never-ending quest; he believes that the development of quantum mechanics in the twentieth century has been an example of how our concept of reality has broadened. In particular, it has been broadened to include the concept of person as a fundamentally *different* kind of reality:

That was the measure of reality: progress beyond the field was brought about by thinking that reality as measuring is “thing”. An intellection much more difficult than that of quantum physics was needed in order to understand that the real can be real and still not be a thing. Such, for example, is the case of person. Then not only was the field of real things broadened, but that which we might term ‘the modes of reality’ were also broadened. Being a thing is only one of those modes; being a person is another.³⁵

This, obviously, is quite inconsistent with the unholy trinity. The notion of “personhood” as something other than a thing simply does not compute in nominalistic and naturalistic terms.

Successful theories remain as beyond-reality-postulations and the reality they postulate usually enlarges our canon of reality; unsuccessful theories become essentially literary postulations; indeed, “science fiction” as a literary genre is closely related to failed scientific theories. Thus the Theory of Relativity gave us relative space and time, and the speed of light as a universal constant, as well as the equivalence of mass and energy, made famous by $E = mc^2$ and of course nuclear weapons.

Zubiri believes that one of the principal errors of past philosophers was their excessively static view of knowledge—a conquer it “once and for all” approach. Typical of this mentality are the repeated attempts to devise a definitive list of “categories”, such as those of Aristotle and Kant, and Kant’s integration of Newtonian physics and Euclidean geometry into the fabric of his philosophy. This view also characterizes the epistemology of the unholy trinity—science will continue to approach (presumably asymptotically) the ultimate truth about matter, i.e., the world. Rather, knowledge as a human enterprise is both dynamic and limited. It is limited because the canon of reality, like reality itself, can never be completely fathomed.

It is limited because as human beings we are limited and must constantly search for knowledge. The phrase “exhaustive knowledge” is an oxymoron:

The limitation of knowledge is certainly real, but this limitation is something derived from the intrinsic and formal nature of rational intellection, from knowing as such, since it is inquiring intellection. Only because rational intellection is formally inquiring, only because of this must one always seek more and, finding what was sought, have it become the principle of the next search. Knowledge is limited by being knowledge. *An exhaustive knowledge of the real would not be knowledge; it would be intellection of the real without necessity of knowledge.* Knowledge is only intellection in search. Not having recognized the intrinsic and formal character of rational intellection as inquiry is what led to...subsuming all truth under the truth of affirmation.³⁶ [Italics added]

In Zubiri’s word’s, reason is “measuring intellection of the real in depth”.³⁷ There are two moments of reason to be distinguished (1) intellection in depth, e.g., electromagnetic theory is intellection in depth of color;³⁸ (2) its character as *measuring*, in the most general sense, akin to the notion of measure in advanced mathematics (functional analysis). For example, prior to the twentieth century, material things were assimilated to the notion of “body”; that was the *measure* of all material things. But with the development of quantum mechanics, a new conception of material things was forced upon science, one which is different from the traditional notion of “body”. The canon of real things was thus enlarged, so that the measure of something is no longer necessarily that of “body”. Measuring, in this sense, and the corresponding canon of reality, are both dynamic and are a key element in Zubiri’s quest to avoid the problems and failures of past philosophies based on static and unchanging conceptions of reality.

This conception of reality is, so to speak, a radical “paradigm shift”. Among its consequences is the fact that there are multiple *types of reality*, though they share the *de suyo*, the formality of reality. Zubiri notes that

[t]he reality of a material thing is not identical with the reality of a person, the reality of society, the reality of the moral, etc.; nor is the reality of my own inner life identical to that of other realities. But on the other hand, however different these modes of reality may be, they are always reality, i.e., formality *de suyo*.³⁹

Zubiri’s observation is all the more interesting viewed in the context of the Western philosophical tradition, which has tended to equate “reality” with material reality, and thus has had difficulty with the ontological status of moral reality, of society, of mathematical entities, of fictional characters, and even of colors as perceived—all things discarded by the un-

holy trinity.

Now of course, not everything which we perceive in impression has reality beyond impression; but the fact that something is real only in impression does not mean that it is not real. It is, because it is *de suyo*. And what is real in impression forms the basis for all subsequent knowing, including science. Still, we are quite interested in what is real beyond impression, which may be something else, or the same thing understood in a deeper manner. For example, electromagnetic theory tells us that colors are the result of photons of a particular energy affecting us. But, according to Zubiri there are not two realities (the photons and the colors), but *the colors are the photons as perceived*. Reason is the effort to know what things are “in reality” which are known in primordial apprehension.

The unholy trinity, then, rests on a foundation of incorrect ideas about reality and our knowledge of it, as illustrated in Figure 2.

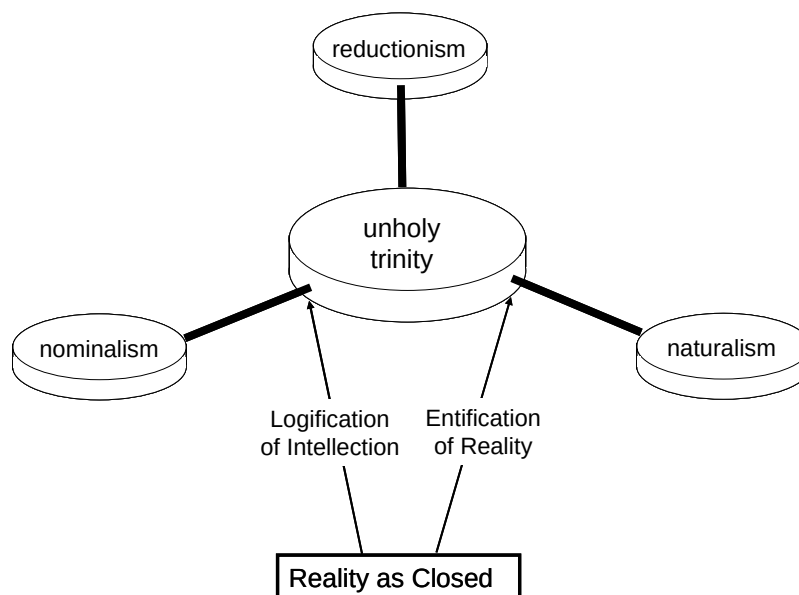


Figure 2. Unholy trinity and its philosophical roots

Belief in the unholy trinity is squarely founded on both logification of intellection and entification of reality. It is founded on

logification of intellection because any type of nominalism bases knowledge on conceptual relations, whereas it is grounded

on the primordial apprehension of reality. Similarly, if there is no logification of intellection—i.e., knowledge is not always in a rational (discursive) form, then radical reductionism becomes impossible, because there are types of knowledge that can't be put into rational form and "reduced". And this reality cannot be entified, cannot be split into stand-alone units, whose interactions account for all of reality, be they quarks or anything else—the essence of reductionism. Finally, naturalism combines these two by claiming that reality is exhausted by "natural" entities, those investigatable by science, at the level of rational knowledge, and furthermore that this rational knowledge can in some sense be complete. And finally, naturalism, as a belief in the idea that reality can be exhausted with scientific (rational) knowledge, and therefore that there are no other "things" in the world, is impossible if reality cannot be entified—divided into the correct pieces for categorization. Rather, reality is open, and our

canon of the real constantly subject to enlargement. Nominalism is also unviable, because it too is based on a shifting mapping of concepts to things, something that is not possible if there is a more fundamental form of knowledge than the discursive.

While the unholy trinity is not the only possible philosophical position that depends on the notion of reality as closed, and on the logification of intellection and the entification of reality, it is a particularly egregious one. If reality is not closed, then no knowledge scheme can exhaust it, and none can claim to explain all aspects of it. Thus any equation of science with knowledge is doomed to fail. There will always be aspects of reality that escape any human formulation of knowledge, especially rational knowledge. Different types of rational knowledge will encompass different types of reality. Thus, theology, music, poetry, and art, will all reveal aspects of reality to us, though perhaps less than science.⁴⁰

Notes

¹ George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution*, revised. edition, New Haven: Yale University Press, 1967, p. 345.

² John Haught, *Deeper than Darwin*, Boulder, CO: Westview Press, 2003, pp. 106-107.

³ Lecture by John Haught given at Metanexus Conference, Philadelphia, PA, June, 2006.

⁴ *Ibid.*

⁵ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 3, Chapter 3, §11.

⁶ *Ibid.*, Book 3, Chapter 6, §37.

⁷ Some of this discussion is taken from "The Medieval Problem of Universals", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>.

⁸ See article on "nominalism" in *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 624.

⁹ Darwin, Charles, *Origin of Species*, chapter 2, "Doubtful Species", New York: Mentor, 1958, p. 68.

¹⁰ Tudge, Colin, *Variety of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 29.

¹¹ Plato, *Republic*.

¹² Tudge, *op. cit.*, p. 28.

¹³ Tudge, *op. cit.*, p. 28-29.

¹⁴ Add ref to Midgely.

¹⁵ Todd, Scott, Correspondence, *Nature* 410 (6752):423, 30 September 1999.

¹⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, Preface to the Second Edition, Translated by J. M. D. Meiklejohn.

¹⁷ Mayr, Ernst, Introduction to the facsimile edition of *Origin of Species*, Cambridge: Harvard University Press, 1966, p. xi.

¹⁸ Eisely, Loren, *The Firmament of Time*, Atheneum: 1960.

- ¹⁹ Smith, John Maynard, *The Theory of Evolution*, New York: Penguin, 1958, p. 152.
- ²⁰ Many variants on this notion exist, but the central feature of interbreeding and interfertility is common to all. For a review see Rusch, Wilbert, "The Species Problem", *Creation Matters* 4(1):1-4 (1999).
- ²¹ Strickberger, Monroe W., *Evolution*, 3rd edition, Sudbury, MA: Jones and Bartlett, 2000, p. 239.
- ²² Cumming, Kenneth, *On the Changing Definition of the Term "Species"*, Institute for Creation Research, Impact No. 211, January 1991.
- ²³ Haught, *op. cit.*, p. 128.
- ²⁴ Peter Woit, *Not Even Wrong: The Failure of String Theory And the Search for Unity in Physical Law*, New York: Basic Books, 2006.
- ²⁵ Lee Smolin, *The Trouble with Physics, The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next*, Houghton-Mifflin, 2006.
- ²⁶ Haught, *op. cit.*, p. 98.
- ²⁷ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, sixth edition, Madrid: Editora Nacional, 1974, p. 287; translation from English edition, *Nature, History, God*, translated by Thomas Fowler, University Press of America, 1982.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 289.
- ²⁹ Tudge, *op. cit.*, p. 28-29.
- ³⁰ Smith, John Maynard, *The Theory of Evolution*, New York: Penguin, 1958, p. 152.
- ³¹ We are assuming an Aristotelian type of essence here, as a more moderate position, rather than a Platonic "type" or "idea", as the latter, conceived as an idea in God's mind, was a common notion at Darwin's time. With its theological baggage and clear implications of eternality and unchangeableness, it was (and is) something entirely unacceptable to the Darwinians and their successors.
- ³² Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 17.
- ³³ Of course, the meaning of some statements may involve reason, but ultimately meaning has its roots at the level of logos.
- ³⁴ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 20; English translation, *Sentient Intelligence*, tr. by Thomas B. Fowler, Washington: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 248.
- ³⁵ Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 56; *Sentient Intelligence*, p. 261.
- ³⁶ Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 261-262; *Sentient Intelligence*, p. 336.
- ³⁷ Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 45; *Sentient Intelligence*, p. 257.
- ³⁸ Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 43; *Sentient Intelligence*, p. 256-257.
- ³⁹ Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 173; English translation, *Sentient Intelligence*, tr. by Thomas B. Fowler, Washington: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 63.
- ⁴⁰ This has a nice parallel in mathematics, and specifically, the implications of Gödel's theorem. Up until the 1930s, it was generally believed that the process of discovering mathematical truths could be complete, at least in a "theoretical" sense. This belief was one motivation for the development of mathematical systems such as Whitehead and Russell's *Principia Mathematica*, and it certainly animated the thought of David Hilbert. It also allowed for nominalistic interpretations of mathematics, i.e., the regarding of mathematics as a symbol manipulation process only. There is no reason, under these interpretations, to doubt that all truths about mathematical objects can be known, at least in principle. In this sense, they would be exhausted through the act of postulating them, just as one would expect for ideal objects. For Zubiri, the incompleteness theorem of Gödel means that the mathematical object, once created, has a reality, and a reality with properties *de suyo*; and this reality is *not* exhausted by the postulation, indeed, just the opposite.⁴⁰ In other words, the reality of these objects goes far beyond the construction used, somewhat analogously to the fact that the reality of a building goes far beyond the architect's blueprints. As this reality includes what can be deduced about the object, the interpretation of Gödel's theorem is that it shows rigorously that they are not exhausted through logical deduction, or in other words, they have a reality which exceeds what we put into them by postulation, and that no single set of axioms can exhaust mathematical reality.

El misterio de la habitación china y la filosofía de Zubiri

F. Borrell Carrió

*Departamento de Ciencias Clínicas, Universidad de Barcelona
Barcelona, Spain*

Abstract

Arthur C. Clark imagined that a computer could think like humans by the year 2001. In the motion picture *2001: A Space Odyssey*, this computer was called “Hal 9000.” However everything indicates that by the end of this first decade of the twenty-first century we still will not have any computer able to think as humans do, and perhaps most interesting, some experts doubt that it is possible. A radical difference exists between the way a computer operates, (the syntactic way), and the way a human being thinks, (the semantic way). Moreover the philosophy of mind has serious difficulties characterizing what a syntactic understanding of a semantic understanding might actually be. This article argues, following Zubiri’s philosophy, that the deepest characteristic of human thought is the fusion between thinking and feeling. However abstract our thought may be, its roots are sunk deeply in a corporalized sentient way, and it is in this unitary experience of thinking-feeling that the difference resides with respect to computer language, based on the manipulation of symbols at a merely syntactic level.

Resumen

Arthur C. Clark imaginó que un ordenador podía pensar a la manera de los humanos para el año 2001. Este ordenador se llamaba en la película *2001: A Space Odyssey*, Hal 9000. Sin embargo todo indica que para finales de esta primera década del siglo XXI aún no dispondremos de ningún ordenador capaz de pensar a la manera de los humanos, y lo más interesante, algunos expertos dudan de que ello sea posible. Existe una radical diferencia entre la manera de proceder de un ordenador, (modo sintáctico), y un ser humano, (modo semántico). Pero la filosofía de la mente tiene serias dificultades para caracterizar lo que puede ser una comprensión sintáctica de una comprensión semántica. En el presente trabajo argüimos, de la mano de la filosofía zubiriana, que la característica más profunda del pensamiento humano es la fusión entre pensar y sentir. Por mas abstracto que sea nuestro pensamiento hunde sus raíces en una manera “sintiente”, corporalizada, y es en esta experiencia unitaria de pensar-sintiendo donde radica la diferencia con un lenguaje de ordenador, basado en la manipulación de símbolos a un nivel meramente sintáctico.

Introducción

La aportación que hace un filósofo no es sólo por lo que dice, sino por lo que sugiere, y por las relaciones que su pensamiento establece con otras maneras de pensar. El presente artículo ahonda sobre lo que podemos entender por semántica humana, dando un carácter fronterizo a diferentes conceptos de Zubiri, es decir, contrastando su pensamiento con los con-

ceptos y modelos que dominan en el campo de la psicología cognitiva y la filosofía de la mente. Resulta obvio que un contraste de este tipo siempre violenta, (aunque solo sea por el nuevo contexto en que se manejan los conceptos), el pensamiento de su autor, pero una filosofía que se quiere viva es siempre una filosofía de frontera, de contraste, de respectividad. Pasemos sin más justificaciones a nuestro asunto.

I. La diferencia entre hablar de manera sintáctica o semántica

La diferencia en la manera de proceder de un ordenador y la mente humana tiene un gran interés teórico y práctico. Un ordenador es una realidad material, el hardware, al que sobreponemos unos programas, un software. En cambio el cerebro humano es un órgano que ha evolucionado durante millones de años “haciéndose” sus programas, programas que forman parte de manera inextricable de la propia red neuronal. Algunos científicos y filósofos de la mente han llegado a decir que nunca lograremos emular en una máquina el pensamiento humano. Uno de estos escépticos es J. R. Searle, quien ejemplifica las dificultades para lograr un ordenador pensante con la llamada paradoja de la habitación china.^{1,2} Vamos a simplificar su descripción diciendo que se trata de una habitación donde una persona de habla inglesa recibe mensajes escritos en chino por una ventana, y debe contestar a dichos mensajes. Para ello dispone dentro de la habitación de unos códigos en que aparecen los signos chinos, y para un conjunto de signos estos códigos le indican de manera muy detallada cual debe ser la respuesta. Nuestro personaje después de estudiar los signos chinos entrega un mensaje también en chino. En resumen, puede que el interlocutor chino al otro lado de la ventanilla esté manteniendo una conversación perfectamente coherente e inteligible, pero el personaje que “responde” a los mensajes es obvio que no captura ningún significado. La habitación china superaría la llamada “prueba de Turing”, prueba que consiste en presuponer que un ordenador tiene las capacidades de una mente humana si es capaz de mantener conversaciones humanas, pero resultaría obvia la diferencia entre su manera de “entender” la conversación y la nuestra.³

¿Merece la pena insistir que precisamente eso es lo que ocurre cuando “hablamos” con cualquiera de nuestros ordenadores? Se ha resumido con acierto la paradoja de la habitación china diciendo que los ordenadores manejan signos y

símbolos a un nivel sintáctico, pero sin el significado humano que damos a dichos símbolos, eso es, sin semántica. Sintaxis sin semántica. Ello pone de relieve otro asunto del máximo interés: ¿en qué consiste “la comprensión humana”? Vamos a echar mano de algunos conceptos acuñados por el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) para profundizar en este asunto, con la intención añadida de mostrar su actualidad en un campo de reflexión e investigación activa que es la filosofía de la mente.

Zubiri fue un filósofo formado con Husserl, Heidegger y Ortega y Gasset, y con variados intereses en el campo de la ciencia, sobre todo de la física y la biología. Dedicó buena parte de sus esfuerzos a reflexionar sobre la manera que tenemos los seres humanos de capturar la realidad que nos envuelve, llegando en cierta manera a la conclusión inversa: es la realidad la que nos captura, o en palabras suyas, somos “inteligencia sentiente”, cerebros conformados por esta misma realidad. No hay un hiato entre el sentir y el entender, porque sentir es entender.^{4,5,6,7} ¿Puede el concepto de “inteligencia sentiente” iluminar la paradoja de la habitación china de Searle?

II. La aprehensión campal y los formatos de Bruner

Hemos dicho más arriba que el problema estriba en caracterizar lo que pueda ser el conocimiento humano, pero no estamos hablando de caracterizar grandes teorías científicas, sino de algo tan sencillo como decir a otra persona, “buenos días”, o “me duele la espalda”. Un ordenador puede decir semejantes frases sin entenderlas en absoluto, o al menos sin entenderlas como las entiende un ser humano. Hagamos un análisis de la frase “me duele la espalda”, desde la perspectiva zubiriana.

En primer lugar tenemos un estímulo, un fenómeno en nuestro cuerpo que es el dolor. Pero este dolor aún no es “dolor de espalda”. Obsérvese que en realidad en un día cualquiera tenemos muchos dolores,

picores, y escozores corporales a los que no ponemos nombre alguno. No traspasan cierto umbral de dolor o picor para que les prestemos nuestra atención. Pero pongamos que sí resulta un estímulo suficiente. Cuando prestamos atención a una molestia corporal se produce –en palabras de Zubiri– una aprehensión primordial. Esta aprehensión aún no es suficiente para que la llamemos “dolor”. De momento tenemos un/os “precepto/s”, unas impresiones o “notas” de la realidad. El dolor puede considerarse una “nota” (algo que se nota) de nuestro cuerpo. La filosofía de la mente ha acuñado el término “Qualia” para denominar lo que hace muchos años Zubiri llamaba percepto: las cualidades primeras de las cosas, como el color, o el olor. Sería interesante que alguien con mayores conocimientos de la filosofía zubiriana estableciera las diferencias o igualdades entre ambos términos, (percepto/quale). Sin embargo a los propósitos de este artículo los entenderemos como sinónimos, no sin resaltar los problemas filosóficos y científicos que ambos suscitan, aspecto bien desarrollado en lo que se refiere a los qualia por José Hierro-Pescador.⁸

Pero continuemos, esta sensación primera (percepto) no resulta suficiente para que le llamemos “dolor”. Para calificarlo así tenemos que situar esta percepción en relación a otras percepciones, y a una serie de palabras (y conceptos) que hemos aprendido (figura 1). A esta acción la llama Zubiri “aprehensión campal”, pues trasladamos lo notado a una suerte de “campo” donde estos objetos “tienen un lugar”. Lo percibido se sitúa “respecto” a otras percepciones u objetos que evocamos, (respectividad), tienen un orden y una entidad por lo que son, (suidad). Solo entonces decimos, “tengo dolor de espalda”.

Este modelo zubiriano es compatible, (e incluso coherente), con el modelo de formatos de Bruner.^{9,10,11} Para Bruner el niño asimila un lenguaje en pautas reiterativas con sus padres, por ejemplo cuando le lavan, cuando juega con ellos, cuando le alimentan... En estos formatos de adquisición del lenguaje interviene el LASS,

(LASS: Language Acquisition Support System), un conjunto de expresiones verbales y no verbales que conectan la realidad interna del niño con la externa. Estos formatos, añadimos nosotros, tienen “intencionalidad”, eso es, el niño aprende que el propósito es alimentarlo, o limpiarlo, de manera que empieza a establecer conexiones entre unas necesidades somáticas, las palabras que simbolizan estas necesidades, (agua, pipí, etc.), y un conjunto de acciones que llevan a su satisfacción. Sería un modelo ampliado de lo que el filósofo y médico Ramon Turró i Darder (1854-1926) llamaba “conocimiento a partir del hambre”.¹² Este autor formuló una teoría perceptiva experiencial de la mente humana, en contra de las posiciones nativistas de Kant y otros filósofos. Para él, como para Zubiri y Bruner, el “conocer” humano se enraíza en un “sentir” corporal y una comunicación fluida con los padres, quienes proveen la parte simbólica que enriquecerá nuestro campo de aprehensión.

III. Marcador somático, paradoja de Muller e inteligencia sintiente

Cuando hablamos de significado humano sin duda hemos de considerar esta conexión entre símbolos, experiencia corporal y comunicación. Esta conexión ya fue intuitiva también por William James, y es conceptualizada por Damasio bajo el nombre de “marcador somático” y “disposiciones representacionales”.¹³ Para Damasio, en buena parte inspirado por James, cuando decidimos algo, por ejemplo si comprar o no comprar una cafetera, echamos mano de escenarios en los que nos imaginamos con esta cafetera en nuestra vida cotidiana, e investigamos qué tipo de emociones o sentimientos nos evoca. En ocasiones sencillamente atendemos a una emoción que viene de la mano de un objeto o percepción, por ejemplo cuando escuchamos el horrible ulular de una fresa, en la Sala de Espera de un dentista. Tenemos un elenco de marcadores somáticos, (y otras “disposiciones representacionales”), que ponen relieve a la realidad

que vivimos, eso es, que se hacen presentes en nuestro campo de aprehensión en cualquier momento. Por consiguiente hay una gran diferencia entre un símbolo manipulado por un ordenador al uso y un símbolo manipulado por un ser humano: nosotros ligamos los símbolos a emociones, diríamos en una primera aproximación. Pero ya con una comprensión más profunda de la filosofía zubiriana acordaríamos que no manejamos símbolos, sino que los símbolos emergen desde una aprehensión primordial de la realidad. Pudiera ocurrir que un matemático enfrascado en el teorema de Poincaré esté manejando “casi” exclusivamente símbolos, pero incluso en esta situación las formas geométricas que maneja tienen “sentido humano”. Los cuadrados y círculos tienen todas las propiedades simbólicas, pero además han sido aprehendidas en su momento como juguetes, o como referentes de su realidad cotidiana, y tienen para bien y para mal estas “resonancias”.

Para hacernos más comprensibles analicemos por un momento la ilusión óptica de Muller y la explicación que de ella hace Hundert (figura 1a),¹⁴ acorde con postulados de la Gestalt. En esta ilusión óptica las longitudes de las rectas parecen distin-

tas cuando en realidad son iguales. Nuestra aprehensión primordial ha situado las rectas en un campo donde evocamos formas parecidas. Estas formas parecidas son los ángulos de las habitaciones, o de objetos tan cotidianos como las neveras o los armarios (vea la figura 1b). El error de nuestra apreciación resulta ahora más obvio: no estábamos percibiendo una forma “pura”, sino que de alguna manera esta percepción se “naturaliza”, se hunde en el conjunto de percepciones del ser humano que lo contempla, y aún sabiendo que ambas rectas son iguales no podemos dejarlas de percibir como desiguales. La ilusión de Muller da buena cuenta de esta imposición del objeto sobre nuestro campo de aprehensión, y como caemos en la trampa aún cuando sepamos “la verdad”. Otro buen tema para profundizar en las relaciones de la Gestalt con el pensamiento zubiriano. Pero prosigamos.

Nuestra manera de comprender la realidad resulta ser “emocionada”, o mejor aún, corporalizada, o mejor aún, “sintiente”, porque con este vocablo podemos describir la paradoja de Muller, en tanto que resultaría muy forzada con los dos vocablos anteriores.

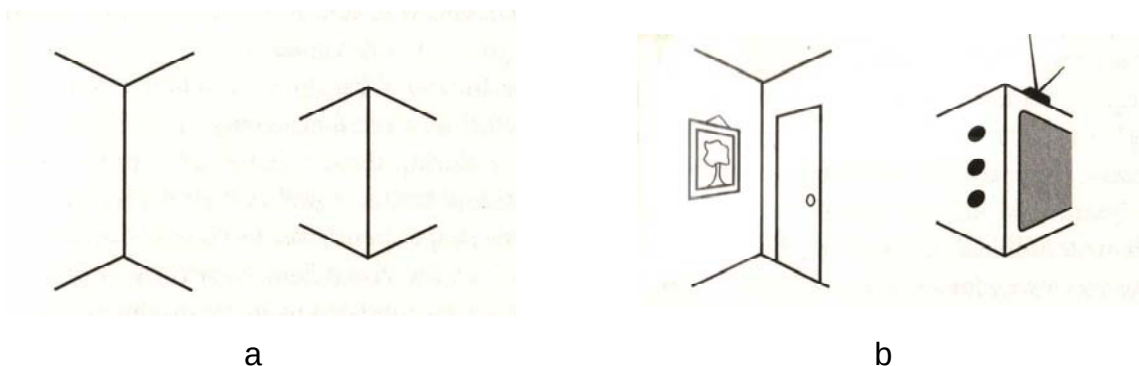


Figura 1. LA ILUSIÓN ÓPTICA DE MULLER, interpretada por Hundert.

Hagamos ahora un esfuerzo para poner en un lenguaje apto para neurobiólogos lo que venimos diciendo: todos los “perceptos” (qualia) cuando son aprehendidos y comprendidos, se codifican a veces de manera simbólica, (asignarles una palabra sería una de estas maneras, pero también asignarles un icono), o constituyen una mera imagen mental, pero en todo caso retienen cierta resonancia corporal y perceptiva. Lo que se comprende lo comprendemos gracias a esta retención, a esta retinencia. Cuando hablamos con alguien, cada frase es comprendida por nuestro interlocutor en la medida en que nos hace resonar, nos actualiza, las retinencias, las características perceptivas y sensibles con que estas palabras fueron adquiridas, (en un momento campal determinado, nos diría Zubiri, en un formato, nos diría Bruner). Ahí reside el núcleo más íntimo, a mi manera de ver, de la semántica humana, en este resonar “sintiente” de las imágenes mentales o de las palabras. Pero no olvidemos que el uso de estas palabras marca una evolución temporal de sus retinencias, que así van actualizándose y cambiando. De alguna manera el lenguaje se automatiza hasta hacernos creer que cuando hablamos “no hay más que palabras”, cuando en realidad cada palabra es entendida en un proceso de “resonancia”, de hacer vibrar dentro de nuestro campo de aprehensión su retinencia, aunque dicho proceso es tan rápido y está tan automatizado que no somos capaces de seguirlo de manera consciente. Y si este resonar no se produce, tal vez entendamos las palabras sin entender el significado, algo que pudiera ocurrir en un futuro con ordenadores muy sofisticados. En definitiva y para concluir este apartado, Zubiri nos propone un sistema de aprehensión de la realidad que a mi manera de ver tiene claras similitudes con el modelo presentacional de Gibson.¹⁵ También en este modelo los sentidos no son simples receptores fisiológicos, sino sistemas que captan los objetos del mundo y sus propiedades. Pero Zubiri añade a este nivel presentacional un nivel representacional, en tanto que la inteli-

gencia sintiente razona y crea hábitos, y para ambas funciones es menester un sofisticado aparato conceptual abstracto. En definitiva: existen procesos internos de codificación de las percepciones, y una elaboración posterior, lo cual es coherente con el papel que Zubiri asigna a la razón.

IV. La intención y la habitud

No vamos sin embargo a profundizar en el concepto de razón zubiriano, porque nuestro propósito es más humilde: contrastar los hallazgos y conceptos de la psicología cognitiva actual con los hallazgos y conceptos de la filosofía zubiriana en el tema que nos ocupa. Y añadiríamos: con el ánimo de abrir campos de futura reflexión más que con ánimo de ofrecer conclusiones arrogantes. Pues bien, nuestra exposición quedaría parca si no abordáramos la relación entre semántica e intención.

Existe un amplio consenso en entender la consciencia como una adaptación de algunos seres vivientes a su entorno, (modelo ecológico que no repugnaría a Zubiri). La memoria, la consciencia y la imaginación han sido recursos básicos que hemos tenido los humanos para predecir la conducta de otros animales, u otras personas, y aumentar las posibilidades de sobrevivir. Nuestra conducta es pues básicamente intencional. Como apunta Dennet somos sistemas intencionales.¹⁶ No hay significado humano si la persona no sabe –o al menos no tiene cierta sospecha– sobre qué se le pide, o qué debe hacer, o cual es el propósito que anima a las personas o animales que están interaccionando con él o ella. La semántica humana (y probablemente la de muchos mamíferos), está asentada sobre la experiencia corporal y la intencionalidad, y solo cuando ambas cosas sean bien comprendidas las podremos emular en un ordenador.

A mi manera de ver Zubiri captura perfectamente (y en un sentido muy actual), la primera parte. Pero, ¿y el análisis de la intención? Vamos a defender una visión algo arriesgada del tema para proponer que el concepto de habitud incorpora el

análisis de la intención, y que si dicho análisis no aparece de manera más explícita y amplia en la obra de Zubiri es porque obedece a un programa de naturalización de la intención. Procedamos paso a paso y regresemos a la figura 2.

Recibimos de la realidad unas “notas”, por ejemplo cuando contemplamos una rosa en una fría tarde de abril. Estas “notas” provocan un primer momento que es de alteridad, eso es, de reconocer que algo distinto nos impacta, y un segundo momento de actualización, eso es, de recibir los perceptos (el color de la rosa, el frío sobre nuestra piel), sobre un campo. Esta aprehensión primordial, (por ejemplo, “frío”), la tenemos gracias a que retenemos este “percepto” y tratamos de averiguar su lugar en un campo de realidad, eso es, lo situamos –mejor diríamos que se sitúa “de suyo”- entre otros objetos de la mente. ¿No

sería este un concepto muy próximo al de “drafts” de Dennet ? Pero la mente humana no se conforma con colocar cada cosa en su lugar, sino que estudia la nueva situación que se ha producido, y lo hace no meramente sobre el percepto (el dolor, el frío), sino sobre el conjunto de la situación, sobre el campo de aprehensión. No es un dolor, es un dolor en la espalda, en “mi” espalda. No es una rosa, es una rosa en una fría tarde. En este momento pasamos del “logos” a la “razón”, y se pone en marcha al menos tres tipos de mecanismos: un sistema de referencias que compara este dolor con otros dolores que he tenido, un sistema de posibilidades, eso es, de cosas posibles que pueden o no ocurrir, y finalmente una valoración de realidad, de plausibilidad.¹⁷

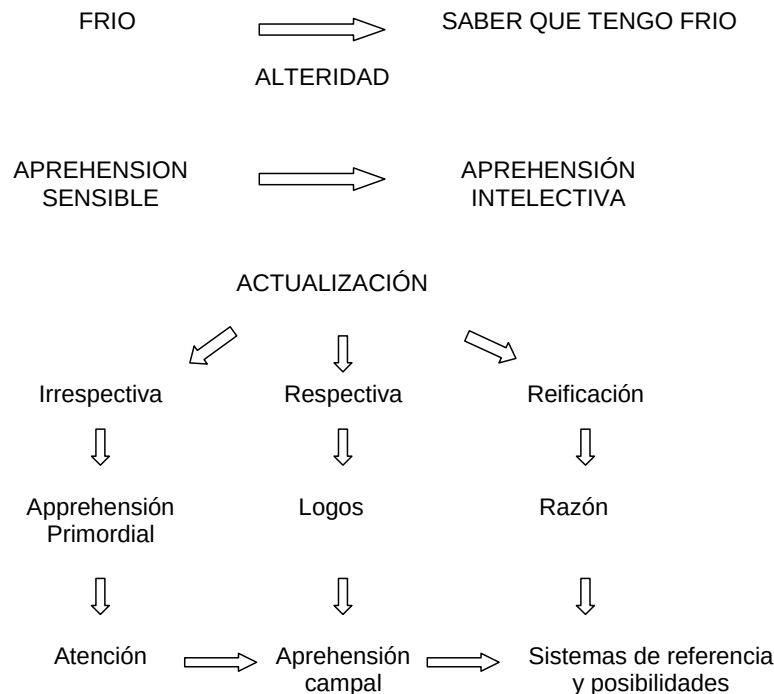


Figura 2. Nuestro cuerpo experimenta frío, y si decimos “tengo frío” es que hemos reconocido el frío como algo nuevo (alteridad), y lo hemos actualizado mediante la atención y una colocación de dicho percepto (el frío) en un “campo” mental de objetos similares entre los que impone su lugar, (respectividad), y puede alcanzar todo su significado cuando la razón lo analiza con un sistema de referencias y significados, momento en que el lenguaje verbal tiene ya un papel.

Una característica en la manera de pensar de Zubiri, si no voy errado, es la de entender la inteligencia, el sentimiento y la volición como un solo instante en la respuesta humana. Este proceder es muy coherente con todo lo dicho hasta aquí, y lo esquematizamos en la figura 3. Una situación estímulo suscita cambios en nuestros órganos perceptivos e imponen su realidad a la inteligencia sintiente, la cual responde de manera unitaria. Pero no hay que confundir respuesta unitaria con respuesta automática. Una respuesta au-

tomática la encontramos en los animales, y tanto más automática cuanto más abajo en la escala animal. Pero en el ser humano interviene la razón, con esta valoración de posibilidades y plausibilidad. Por ello, tal como sintetizamos en la figura 3, los animales satisfacen sus necesidades, mientras que los humanos fruimos además de satisfacer nuestras necesidades. Y por ende, nos creamos necesidades, pasiones, proyectos.

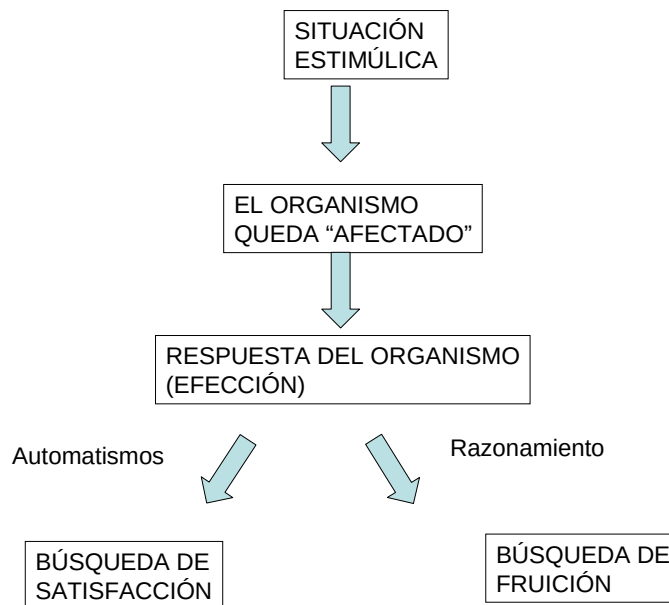


Figura 3. Ante los diferentes estímulos los organismos responden de manera más o menos automática o de manera más o menos elaborada según concorra o no la razón. El intelecto, los sentimientos y la volición ocuparían este momento único de efección.

Creo que el concepto de *habitud* en Zubiri comprende los simples hábitos, pero referido al ser humano el concepto se extiende y abarca las intenciones. Está en nuestra *habitud* configurar intenciones, y

así lo hacemos en cada recodo de nuestra biografía. Pero dejo el tema abierto a conocedores más profundos de la obra de Zubiri, no sin antes proponer que en caso de ser cierta mi pretensión, deberíamos en-

tender la habitud como un intento de naturalizar la intención, un intento de naturalizarla no por la vía de una teoría informacional de la intención (véase diferentes intentos por este camino descritos por Moya),¹⁸ sino como una emergencia de los hábitos. Creo que esta perspectiva resultaría estimulante como campo de investigación, y coherente con una filosofía evolucionista, ecologista y emergentista como a mi entender es la de Zubiri. Sin embargo habría que estar muy atento a que este programa de naturalización de la intención no desvirtúe la dimensión moral del hombre, fundamental en la obra de Zubiri.

V. HAL 9000... ¿A LA VUELTA DE LA ESQUINA?

En conclusión, el programa zubiriano de aprehensión de la realidad por parte de una inteligencia "sintiente" es perfectamente actual, y tiene muchas connotaciones en modelos y conceptos que usan los neurobiólogos y filósofos de la mente. La semántica humana se asienta sobre percepciones corporales a las que asignamos valores "de campo" gracias a unas características heredadas en nuestra especie, pero también gracias a un aprendizaje basado en una comunicación verbal y no verbal (formatos, campos de aprehensión). En cada momento de nuestra vida las "cosas" y las palabras actualizan sus retinencias y sin darnos cuentas entendemos lo que otra persona nos dice porque sus palabras nos despiertan emociones y sensa-

ciones corporales. Cada palabra estaría asentada en nuestra mente con unas raíces, sus retinencias. En el proceso de comunicarnos las "retinencias" nos hacen vibrar, o mejor, somos nosotros que hacemos vibrar a las cosas que aprehendemos, (es el *intentum* zubiriano). Pero el carácter érgico de nuestra mente es evidente sobre todo en el momento en que nos dotamos de intención. La vida humana es vida dirigida por intenciones, y las intenciones acaban de dar el sentido a todo lo que percibimos y comunicamos. En eso, creo yo, consiste la habitud humana, y el carácter frutivo de la experiencia humana, en un encuentro de lo imaginado con lo real, y una transformación de lo real por lo imaginado. ¿No sería esta cualidad la que hace al hombre animal de realidades... y posibilidades? ¿No es precisamente este "estar sobre mí" el que me hace dirigir hacia las "buenas" posibilidades, y me dan una dimensión moral?

A todo ello no hemos dado respuesta a varias preguntas que tal vez se formule el lector. ¿Será capaz la cibernética de crear en un futuro ordenadores "sintientes", provistos de semántica humana? Y aún más, ¿deberíamos dar la bienvenida a un Mr. Hal 9000, capaz de tener intenciones? Preguntas que por supuesto exceden el propósito, (la intención), del presente escrito, y que dejamos para reflexión del lector.

Notas

- ¹ Searle, J. R., "Minds, Brains, and Programs," *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, 1980.
- ² Searle, J. R., "Twenty-One Years in the Chinese Room," *Views into the Chinese Room, New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, John Preston and Mark Bishop (eds), Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.
- ³ Turing, A. M., "Computing machinery and Intelligence", *Mind* 59:433-460 (1950).

- ⁴ Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.
- ⁵ Zubiri, X., *Inteligencia sintiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.
- ⁶ Zubiri, X., *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- ⁷ Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

-
- ⁸ Hierro-Pescador, José. *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*. Madrid: Akal, 2005.
- ⁹ Bruner, J. S. y Haste, H. *Making sense. The Child's construction of the World*. New York: Methuen, 1987. Traducción española: *La elaboración del sentido. La construcción del mundo por el niño*. Barcelona: Paidós, 1990
- ¹⁰ Bruner, J. S. *Desarrollo cognitivo y educación*. Madrid: Morata, 1988.
- ¹¹ Bruner, J. S. *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- ¹² Turró, R. *Orígens del coneixement: la fam*. Barcelona: Edicions 62, 1980.
- ¹³ Damasio, A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam's Sons. New York, 1994.
- ¹⁴ Hundert, E. M., *Lessons from an Optical Illusion: On Nature and Nurture, Knowledge and Values*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- ¹⁵ Gibson, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin. 1979
- ¹⁶ Dennet, D. *Content and Consciousness*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. Traducido al castellano: *Contenido y consciencia*, Gedisa, Madrid 1996
- ¹⁷ Ferraz Fayos A., *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.
- ¹⁸ Moya, Carlos J., *Filosofía de la mente*. PUV. Valencia: Universitat de Valencia, 2004.

Peace Studies and the Philosophy of Xavier Zubiri

Alberto Valiente Thoresen

*Centre for Peace Studies, University of Tromsø
Tromsø, Norway*

Abstract

Peace Studies have to grow at a time when the original idea of a modern university is in ruins. Culture has stopped being university's purpose and philosophy is no longer its guardian. Knowledge lacks structure and orientation. The contemporary main purpose of universities is quality and excellence. But what does this mean? More specifically, what are excellent Peace Studies? Ironically, only philosophy can answer this question. Xavier Zubiri's critique of Western thought is a good reference for this. His ideas on reality, reality by postulation, intelligence, objects of knowledge and processes of generation of knowledge can be used to determine, structure Peace Studies and resuscitate the value of intellectual life.

Resumen

Los estudios de la paz tienen que crecer en un momento cuando la idea original de la universidad moderna queda en ruinas. La cultura ha dejado de ser el propósito de la universidad y la filosofía ha dejado de ser su guardián. Al conocimiento le faltan estructura y orientación. El propósito principal contemporáneo de las universidades es calidad y excelencia. ¿Pero qué significa esto? ¿Más específicamente, cuáles son los estudios de la paz excelentes? Irónicamente, sólo la filosofía puede contestar a esta pregunta. La crítica de Xavier Zubiri del pensamiento Occidental es una referencia buena para esto. Sus ideas sobre la realidad, la realidad por postulación, la inteligencia, los objetos del conocimiento y los procesos de la generación del conocimiento pueden usarse para determinar y estructurar los estudios de la paz y resucitar el valor de vida intelectual.

I. Introduction

According to William Readings the bases of the modern Western university can be traced back to the philosophical work of the German Idealists, from Schiller to Humboldt.¹ For them, reason, as pondered by Kant, was to develop knowledge, and this knowledge was to determine culture. Readings adds that this rational culture guarded by philosophy was to function as the unifier of the activities of a university, whose purpose was to function as the producer of knowledge, conflict solver and organiser of the life of the people of a rational state.

For Readings, from this starting point, American scholars substituted for phi-

losophical tradition certain democratically chosen canons of literature, as the guardians of culture in their universities. Eventually, this led to a process of "de-referentialisation" of culture, the end product of which was that the word "culture" came to mean nothing at all as such. The result was that culture ceased to be the unifier of research, teaching and learning in a university, replaced by the "normalising" notion of excellence.²

Readings suggests that culture used to be the soul of the university, and now it is a program of study: Cultural Studies. Peace Studies could be seen as a development in this direction. In other words, when the main purpose of a university ceases to be

developing culture that can, among other things, guarantee peace, it becomes relevant to have Peace Studies as an independent field of study.

Such tendencies become increasingly widespread in the contemporary phase of globalisation characterised by Americanisation, which has implied to a large extent more focus on excellence than on cultural development in universities throughout the world. But like the term “culture,” or “peace,” the word “excellence” says nothing by itself, as long as it is not accompanied by philosophical considerations that establishing the criteria that ideally make something excellent.³

What then should be the standards of excellence in Peace Studies? A multidisciplinary field becomes impractical unless the different sciences can play a specific role in it, with a purpose and as a part of a greater intellectual project. Ironically enough, the only possible way to answer such a question successfully is by returning to what the German Idealists identified as the unifier of the activities of a university, namely, philosophical reflection on the purposes, the object of knowledge, the process of knowledge and the epistemology of Peace Studies.

A good reference for reflections on such issues is the work of the Spanish philosopher Xavier Zubiri. He developed a radically new open realism,⁴ which culminated in the trilogy *Sentient Intelligence*, the first volume of which was published in 1980. As early as 1942, Zubiri had identified the destruction of philosophical life in universities that was pointed out by Readings in 1996:

- 1) Levelling positivation of knowledge: Sciences lack systemic unity and perspective. They are all set in the same plane. One is as important as the other. When disciplines are regarded as scientific, they acquire the same rank. Lyotard identified a deepening of this problem. For him, “classical dividing lines between the various fields of science are... called into question”.⁵

- 2) Disorientation in the world: The intellectual function lacks a clear role in the current world. Intellectual activity is only measured in relation to how useful it is. The rest is disregarded as mere curiosity. This view parallels the notion of legitimization of knowledge by performability, identified and opposed by Lyotard.⁶

- 3) Lack of intellectual life: Scientific methods are increasingly simple techniques, a sort of meta-technique.⁷

II. Who was Xavier Zubiri?

Xavier Zubiri was born in San Sebastián, Spain, December 5th, 1898. He started studies on philosophy and theology at the Seminar of Madrid. Zubiri's mentor was the Spanish philosopher José Ortega y Gasset, who Zubiri met in 1919. Ortega was responsible for introducing Zubiri to the main currents of European thought of the time, especially Husserl's phenomenology. By 1920 Xavier Zubiri obtained a doctorate of philosophy in Rome. A year later, he moved to Belgium to study philosophy in the Institute Superior of Philosophy of the Catholic University of Louvain. In May that same year, Zubiri presented his doctoral thesis in the University of Madrid with the title “A Phenomenological Theory of Judgement”. Before turning thirty, in 1926, Zubiri was tenured as the Chair of the History of Philosophy in the Faculty of Philosophy and Literature of the Central University of Madrid. Three years later, his interests in phenomenology took Zubiri to Freiburg to attend courses with Edmund Husserl and Martin Heidegger. But he did not remain there very long. A year later, in 1930, Zubiri's interest in physics moved him to Berlin, where he met among others, Einstein, Schrödinger, Zermelo and Jaeger. His thought at this time was concerned with incorporating into philosophy what he called the “new physics”,⁸ referring to the findings of relativity and quantum mechanics. By 1931 he returned to his Chair in the Central University of Madrid.

It can be said that Zubiri moved away from wars in the course of his life. First, a year before the outbreak of the Spanish civil war in 1935, he moved to Rome to study linguistics. After a year there, he travelled to Paris, where he imparted courses in the Institut Catholique. His stay there was interrupted in 1939 when he decided to return to Spain and started working as a lecturer in Barcelona. He had left Paris just a year before it fell to the Germans during the Second World War. Despite the fact that the civil war was over in Spain, his return was not problem-free. The political climate in fascist Spain was repressive, and due to lack of liberties in Franco's regime, Zubiri resigned from work in Spanish universities in 1942. From then on, a circle of close collaborators financed his work. In 1944 he was able to publish one of his best-known works; *Nature, History, God*.

In 1947, Zubiri presided over the Society of Studies and Publications, financed by Banco Urquijo in Madrid. This society became a new intellectual forum where Zubiri was able to expound and discuss his thought with a growing number of students and friends who in 1953, 30 years before his death, published the book "A Tribute to Xavier Zubiri". However, Zubiri's exile from universities implied that his thought was not well known outside very limited circles. For many years, Zubiri did not publish at all in peer-reviewed journals.

The culmination of Zubiri's philosophy would be his theory of Sentient Intelligence, which was not published until 1980. The first step in the process of maturation of his thought was the book *On Essence*, published in 1962, followed by *The Dynamic Structure of Reality* in 1968, which in many ways completed the thought of *On Essence*. In between these two books, Zubiri wrote the popular book *Five Lectures on Philosophy*. In 1970 a "Second Tribute to Xavier Zubiri" was published. The Seminar Xavier Zubiri was created in 1971 within the Society for Studies and Publications (from Banco Urquijo). Here, Zubiri got the chance to discuss

his thought with close students. In 1974, this seminar started publishing the journal titled *Realitas*, which gathered articles inspired in much of Zubiri's work and other philosophers. In 1979, the Federal Republic of Germany granted Zubiri the Cross of Merit (Das Grosse Verdienst Kreuz), and in 1980 he received a Doctorate *Honoris Causa* from the University of Deusto in Bilbao; the same year the first volume of his landmark trilogy *Sentient Intelligence* was published. In 1983 Zubiri started working on a new book entitled *Man and God*, but never completed it. He died the 21st of September of that year. His students and collaborators in the Xavier Zubiri Seminar (which later became the Xavier Zubiri Foundation) began publishing Zubiri's unedited works. The first of these, *Man and God* (1984), was edited by Ignacio Ellacuría, one of Zubiri's closest collaborators. Then the following books were published: *About Man* (1986), *The Dynamic Structure of Reality* (1989), *On Emotions and Volition* (1992), *The Philosophical Problem of the History of Religions* (1993), *The Fundamental Problems of Western Metaphysics* (1994), *Space, Time and Matter* (1996), *The theological problem of man: Christianity* (1999), *Man and truth* (1999). In the year 2000 his *First Writings* (1921-26) were published. In 2001 the book *On Reality* came out and in 2002 *About the problem of Philosophy and other writings (1932-1944)*.

Zubiri's first contact with the English-speaking world was in 1946, when he attended a conference in Princeton and lectured on the real in mathematics. Nevertheless, his lecture was in French and had the title "Le réel et les mathématique: un problème de philosophie".⁹ Fritz Wilhelmsen, A.R. Caponigri, Thomas Fowler and Nelson Orringer have translated some of Zubiri's work to English.¹⁰

III. An Attempt to Rescue Metaphysics

Zubiri's work can be seen as an attempt to save metaphysics in the twentieth century.¹¹ His intention must have been to provide a solution to the problems he identified in 1942: levelling of the tasks of

sciences, lack of orientation of knowledge in the world and the relative unimportance of intellectual activity.¹²

For this task Zubiri took his starting point in Heidegger's revival of the question of being and metaphysics. Heidegger wrote, "The question of the meaning of Being must be formulated. It is a fundamental question, or the fundamental question...".¹³ Zubiri criticised what he called Heidegger's "substantivation" of Being, which was the result of substantivating space, time and consciousness. In the introduction to the English translation of *Nature, History, God* Zubiri wrote:

Space, time, consciousness, being, are not four receptacles for things, but only characteristics of things which are already real, they are the characteristics of the reality of things, and things, I repeat, are already real in and by themselves. Real things are not in space or time, as Kant thought (following Newton), but rather real things are spatial and temporal, something quite different than being in space and time. Intellection is not an act of consciousness, as Husserl thought. Phenomenology is the great substantivation of consciousness, which has been current in modern philosophy since Descartes. However, there is no conscience; there are only conscious acts. This substantivation has already been introduced into a great portion of the psychology of the end of the XIX century for which "psychic activity" was synonymous to "activity of consciousness", and conceived all things as "contents of consciousness". It even created the concept of "the" subconscious. This is inadmissible, because things are not contents of consciousness, but only terminus of consciousness: conscience is not the receptacle for things. From its own perspective, psychoanalysis has always conceptualised man and his activity with reference to consciousness. It has told us about "the" consciousness, "the" uncon-

scious, etc. Man would be, ultimately, a stratification of qualified zones with respect to consciousness. This substantivation is inadmissible. "The" activity of consciousness does not exist, "the" consciousness does not exist, and neither does "the" unconscious, nor "the" subconscious; there are only conscious, unconscious, and subconscious acts. But they are not acts of consciousness, or the unconscious, or the subconscious. Consciousness does not perform acts. Heidegger took a step further. Although in his own way (which he never managed to conceptualise or define), he accomplished the task of substantivizing being. For him things are in and through being; because of this, things are entities. Reality would only be a type of being. This is the old idea of "real being", *esse reale*. But real being does not exist. The only thing that exists is the real being real, *realitas in essendo*, I would say. Being is only one moment of reality.¹⁴

Zubiri identified two problems in Western thought that were the source of these substantivations:

- 1) *Logification of intelligence*. This is to think that human intelligence is limited to (or begins with) *logos* (Greek for word or thought). Accepting this mistake, which has been present in Western philosophy since Parmenides, leads to postulating that thought refers to things that can be represented ideally and verbally. Parmenides wrote that only *esti* (Greek for 'it is') is, and that it is impossible for it not to be. On the other hand, Parmenides thought that to consider that the negation *ouk esti* (Greek for "it is not") is, implies taking a "wholly incredible course, since you cannot recognise not being (for this is impossible), nor could you speak of it, for thought and Being are the same thing."¹⁵ In other words, for Parmenides that which cannot be stated verbally as some-

thing that “is”, does not exist. According to Jordan Williams, Parmenides’ *esti* played a similar role as *cogito* for Descartes. In the Way of Truth, Parmenides wrote; “It is, and... it is impossible for anything not to be”. Later Descartes paralleled this with his famous premise: “Cogito, ergo sum”. In other words, thinking is Being.¹⁶

This leads to the other error identified by Zubiri:

- 2) *Entification of reality*: Reality is seen as a zone of things. A set of entities with an essence that can be verbally represented.¹⁷

The root of these two problems can be traced to the acceptance of a dualism between intellective knowing and sensing. This dualism limits human intellection to the efforts that logically organise concepts. It is a dualism that has a long history in Western thought. For example, Aristotle considered reasoning and recalling principles as two intellective acts, which could be considered as separate from the sensual apprehension of reality.¹⁸

Zubiri argued against this dualism between intellection and sensing, and consequently this confusion between intellection and Being. For him, all intellection is conditioned by reality. Human brains are mere organs of formalisation that re-actualise that reality through a faculty that has three modes:

- A) Sensual apprehension: Senses
- B) Logos: Distinguishing one thing from another.
- C) Reason: Allows us to explain what things are and why they are.

The faculty that is comprised by these inseparable modes is called *Sentient Intelligence*. There is no duality in sensing and thinking. Reason is not more actualisation of reality, just a more exhaustive and re-actualisation of the form and content of reality. When actualised reality is retained in the brain it generates knowledge. When knowledge is the result of reason it is called “understanding.”¹⁹ This shows that all

knowledge has an empirical base.

Logification of intelligence disregards sensual apprehension and reason, and therefore leads to a limited and inappropriate view of reality, which is only very partially understood by logos. Sensual apprehension, intuition and manifestations of reason like imagination are needed to understand other aspects of reality. Examples of this are how in physics, Einstein came up with the theory of relativity through sensing reality and imagining possible situations. If Einstein had been limited to the logos (language) that existed in his time for confronting a zone that is out there called “physical reality” (with for example Newtonian Physics and mathematics of the time) he would never have figured out that the speed of light should be seen as a constant independently of the speed of the observer. Further, he would have never realised that in such a model, Time and space are no longer given facts, but that they can warp and bend depending on the presence of mass, energy and momentum.²⁰ Einstein’s findings showed that time and space are not substantives but characteristics of reality. Therefore, Zubiri tries to incorporate this into philosophy. Reality is not a sort of being in a zone called “Spacetime,” as Phenomenology’s substantiation of *Dasein* or being there (in a zone) would suggest. This opposes Newton’s view of space and time as fixed, and resolves Kant’s confusions on the topic. In 1783 Kant conceived space and time as necessary a-priori concepts or forms of seeing the world, and not as given facts, when he wrote *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Further, human reality is not consciousness/sub-consciousness of being there. Consciousness/sub-consciousness are just characteristics of real human acts.

For Zubiri, reality is open and for this, it can never be fully understood by sentient intellection. For instance, Einstein’s relativity theories are more convenient for explaining reality in outer space and large distances, but they do not apply so well to elementary particles and everyday situations. It has been a struggle for physicists

to bridge the gap between General Relativity and Quantum Mechanics. String Theory is a set of theories that attempt to resolve this, but even if these theories succeed, they will hardly tell us everything about reality.²¹ Saying that reality has the characteristic of time implies acknowledging dynamism. This makes it even more problematical to pretend that intelligence can apprehend everything that reality has not yet given of itself.²²

A Philosophy about Reality

For Fowler, Zubiri thought that philosophy's main concern should not be Husserl's Phenomenological Method, Heidegger's understanding of phenomena, or Ortega y Gasset's notion of life. Philosophy's main concern should be reality that exists in and by itself:²³

For Zubiri, reality in the primary or fundamental sense is a formality, not a zone of things. We sense not just content (that would probably be impossible), but necessarily something more. We sense the content in a determinate form, as something other; and this form of otherness, which completes the content but is not reducible to it, is formality.²⁴

Fowler adds that formality refers to the specific forms in which reality is imposed to human senses. Some animals could call formality stimulus. Human beings call it reality. Content is the structured and dynamic notes that exist in and by themselves. Formality is not added to content. These are two juxtaposed aspects of reality. These notions are not necessarily new. We find already in the writings of Aristotle a distinction between form and matter. Thomas Aquinas took further this concept and Kant used it when analysing space and time.^{25,26,27}

The word "reality" does not refer to a zone of things that is outside the mind. Such a reality could only be discovered by intelligence. Reality refers to a formality with a content that is re-actualised in

human brains through sensing, logos and reason—modes of intelligence, which is in itself a part of reality. These recognitions are the basis of Zubiri's critique of Hume's analysis of causality.²⁸ They imply that reality is not only imposed on human beings. We can also postulate reality. Fowler writes, "Postulations are indeed, real; they have the formality of reality. They differ from rocks, chairs, and tables in that their content has been constructed according to concepts".²⁹ Although the acceptance of postulated realities has many similarities with (weak and strong) constructivism, the two should not be confused. The acknowledgement of postulated realities does not question the existence of a reality in and by itself. However, many constructivists (especially strong constructivists) argue that all facts can be constructions of the mind.³⁰ Zubiri's suggestion was more modest and argued that postulated realities refer to things like literature, mathematics, political entities, and so on.³¹

When a mathematician (or anyone else) speaks about the number π or e , he is speaking about something which really exists, though neither he nor anyone else grasps the content of these transcendental irrational numbers through ordinary sense perception.³²

These postulated realities presuppose the existence of things in and by themselves. There cannot be postulation of reality without the previous existence of non-postulated realities. A person is an example of a combination of reality in and by itself and a postulated reality. For example, elements have interacted through evolution and conception to render the persons. And persons themselves are a combination of body and psyche, which are themselves a combination of reality in and by itself and postulated reality. Further, society is a combination of persons and their postulated realities, and culture, society's collective psyche. This collective psyche can be peaceful or non-peaceful. (See Appendix Figure 1).

Understanding and Science

Intelligence can re-actualise postulated and non-postulated realities and generate knowledge about them. This knowledge can be called understanding if it comes from reason. A scientist follows a particular method to achieve this. Fowler suggests:

In his work, the scientist postulates reality, and then explores that reality to draw out its consequences and to see how well it corresponds to reality beyond apprehension. This is the true meaning of the so-called model building to which many writers on science refer.³³

In other words, scientists postulate explanations on the base of experience. If verifiable by contingency or necessity, these explanations generate understanding accepted as reality. Fowler adds that the Scientific Method in light of Zubiri's thought can be summed up as follows:³⁴

- 1) Start with some knowledge of reality at all three levels: sensing, logos, reason.
- 2) Postulate reality.
- 3) Explore the postulated reality.
- 4) Verify.
- 5) Modify the canon of reality.

These postulations show that all science is normative to a certain degree, because scientists norm or decide in every stage of this process and they influence what human beings call "reality." This proposition parallels pragmatic thought that states that what is true is that which is regarded as relevant for pursuing determinate goals in reality in the short or long term.³⁵ Agreeing with Lyotard, there are no truths, just opinions. "True knowledge... is always indirect knowledge; it is composed of reported statements that are incorporated into the metanarrative of a subject that guarantees their legitimacy".³⁶ However, some opinions are more useful and describe reality better than others.

This open reality is more than what closed meta-narratives can say about it, since logos or even sentient intelligence can never understand reality fully. Therefore, Lyotards' claim that there is a "truth requirement of science being turned back against itself",³⁷ should not be taken as argument in favour of the illegitimacy of scientific knowledge. Such observation only serves to confirm the limits of scientific knowledge; a method that nonetheless possesses fewer limitations than other forms of knowledge that do not combine the three modes of intelligence: primordial apprehension, logos and reas-on. Philosophy should be regarded as the result of science and a rational attempt to provide an overview that tries to overcome some limitations of science. It cannot overcome all, but this does not mean that an attempt at this should not be made.

Since the scientist postulates models of reality, in this sense, science is always subjective. However, if the objects of scientific inquiry are non-postulated realities, in this sense, science can have non-subjective objects of study. Successful or excellent scientific theories modify what human beings call "reality." Thus the Theory of Relativity gave us relative space, relative time, speed of light as a constant, $E=mc^2$ and eventually nuclear weapons.³⁸

The social sciences' immediate objects of study are postulated realities. Psychology studies postulated psyches; anthropology deals with postulated notions of what it is to be a person. While sociology analyses postulated social realities; economics investigates postulated systems of production, distribution and consumption. History on the other hand studies postulated accounts of the past.

IV. Science and Peace Studies

A Peace Researcher postulates reality on culture, conflicts and society. He or she inquires about that reality in order to establish how to drive the situation to peace and to see how well this corresponds to reality beyond his or her apprehension. Peace Studies is model building about

conflicts with the ultimate purpose of non-violence.

Culture, conflicts, society, non-violence and peace are all real, but they are all a particular sort of reality: postulated realities by human beings. They exist, but it is hard to perceive these realities other than through reflection. Reflection is performed by subjects, and this presents a particular challenge for peace studies, since each postulated reality can take individual forms. There are consequently different forms of the concepts of culture, conflict and society. However, when there is agreement on the forms of these issues, it can be said that there is inter-subjective understanding on them.

V. Conclusion: Excellent Peace Studies

For Readings, the main objective of contemporary universities has become excellence. According to Fowler's interpretation of Zubiri, excellent science would be that one that can be verified, accepted and which modifies the canon of reality. Peace Studies (as any study) include science, but they are something more. They are also meta-science. That is, reflection upon the relationship of science to reality, its methods, the relationships between sciences and the purposes of all this.

Excellent Peace Studies would then be viable models or postulations of experiences of culture, society and conflict; formulated in appropriate academic language and style; in a verifiable way that makes them acceptable; transforming the inter-subjective canons of culture, society and conflict in the direction of peace. But besides this, Peace Studies is also reasoned reflection on the relationships between the different postulations that are made from different standing points in reality. (See Appendix Figure 2).

The figure in the appendix shows that a precondition for Peace Studies is the object of Peace Studies: sensual apprehension of realities. Qualitative, kinetic, spatial and quantitative ways of apprehending reality serve as the basis for language and maths, which help us name and organise

these experiences. These impressions are the base that reason uses to give form to sentient scientific postulations about the world. Reason is a pre-condition for these scientific postulations, which can be organised according to the sort of realities that are their objects study. For example, if they are postulated realities or realities in and by themselves. Sciences in the outer circles are not only dealing with reality in and by itself, but also postulated realities. Thereby what are often referred to in Norwegian, as Real Sciences would be those that deal mostly with reality in and by itself: the inner circles represent them. What Norwegian institutions of higher learning call Theoretical Sciences, would be those represented by the outer circles. However, these are sciences dealing with real things too. It is just that they deal mostly with postulated realities as psyches, society, accounts of the past, stories, systems of production-distribution-consumption, and so on. In the end, philosophy's task is to make sense of all the results from these sciences and to try to determine how their postulations can affect what humans call reality. In Peace Studies, philosophers are to find out if the culture that originates from the scientific knowledge of reality we have is peaceful or not, and how to drive reality to peace.

This way of seeing things might remind some of Comte's "Encyclopaedic Law" or his "Hierarchy of Sciences". What it has in common with Comte's scheme is that it is an attempt to structure knowledge and define functions of the different disciplines. But it differs from Comte's positivism in that it does not limit itself to science. According to Comte's "Law of Human Progress" throughout history, humanity has gone through three stages in the development of knowledge: theological, metaphysical and scientific. This last one is according to him the final one and the access to all truth. This law is based in what Lyotard called the emancipation and the speculative narratives. According to Lyotard these narratives expose the limits of scientific method. Zubiri acknowledges these limitations. Moreover, Zubiri does not ad-

mit Comte's higher praise for science than for metaphysics. Therefore the "Encyclopaedic Scheme" we have produced here for Peace Studies should be instead called the "Hierarchy of Knowledge" (according to Zubiri) instead of the "Hierarchy of Science",³⁹ and it should be read with flexibility.

Zubiri's philosophy helps solve for Peace Studies the problems in the university identified by Zubiri. Let's try to recall these problems:

- 1) Levelling positivation of knowledge: Zubiri's philosophy gives order and structure to the function of knowledge. Sciences can be structured in relation to the reach and character of their main objects of study. For example, those that study different sorts of non-postulated realities and those that study different sorts of postulated realities. Moreover, philosophy is not in the same level as science. Philosophy gives structure and interprets the results of science.

This opens for four general philosophical fields in Peace Studies corresponding to each of the modes of intelligence identified by Zubiri:

- a) Cognitive frames with which we experience reality. How do they affect peace?

- b) Logos: Ways of verbalising, conceptualising or representing reality. Are they conducive to peace or not?
- c) Scientific Models of reality: How can reality be explained in a way that drives it to peace?
- d) Creativity: It structures the studies and tells us how the results of the studies can drive culture to peace.

- 2) Disorientation in the world. According to Fowler's reading of Zubiri, quality science modifies what human beings call reality. Science with a purpose, as Peace Studies, has a direction. Its purpose is to modify realities into peace.

- 3) Lack of intellectual life: In a dynamic world Peace Studies needs constant philosophising about objects of knowledge, process of knowledge and their relationships. Moreover, the results of research in Peace Studies cannot remain isolated. They must be set in perspective by intellectuals (philosophers) in relation to all the disciplines that make out Peace Studies.

Appendix

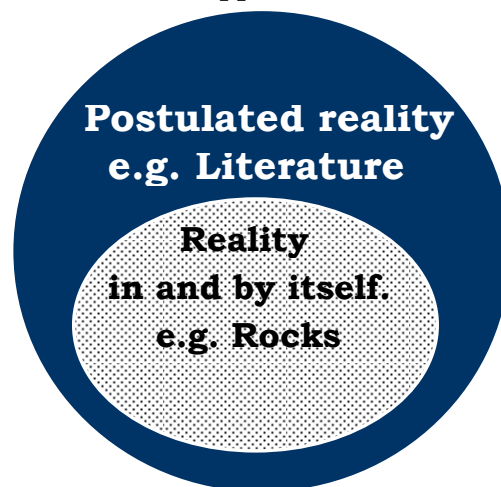


Figure 1. Static Picture of Reality and Postulated Reality

Structuring the Function of Knowledge in Peace Studies

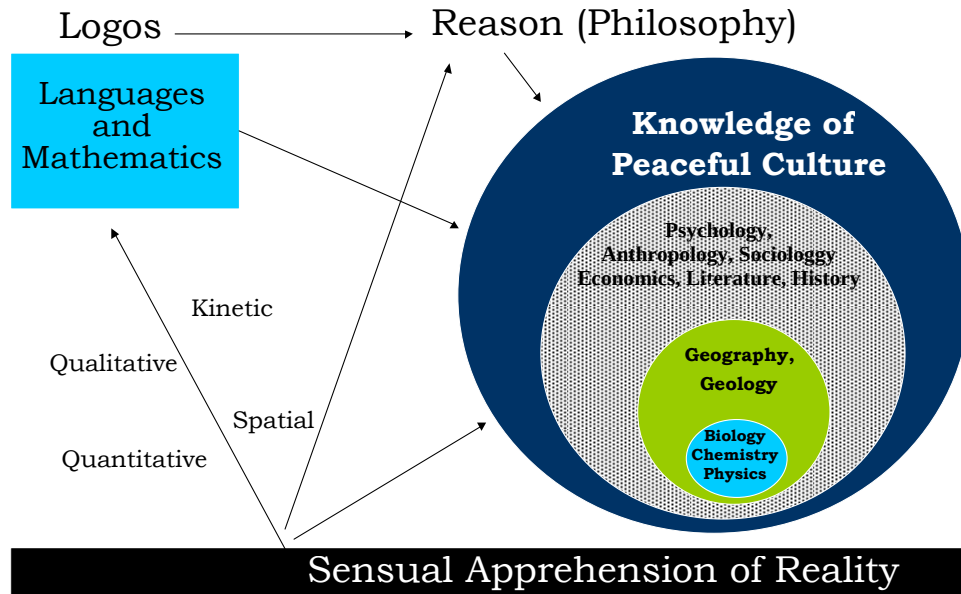


Figure 2. Function of Knowledge in Peace Studies

Notes

- ¹ Readings, William, *The University in Ruins*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- ² Foucault, Michel, *Discipline and Punish*, translated by Alan Sheridan, London: Penguin, 1975, p. 183.
- ³ Readings, *op. cit.*
- ⁴ Samour, Héctor, 2003, *Voluntad de Liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada: Editorial Comares, 2003, p. 3-5.
- ⁵ Lyotard, Jean Francois, *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington, and Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1979, p. 39.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid: Editorial Nacional, 1944, p. 5-32.
- ⁸ Zubiri, *op. cit.*
- ⁹ [Unfortunately the text of this work has been lost.—ed.]
- ¹⁰ Fowler, Thomas, "History of Zubiri Studies and Activities in North America," *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 6, pp. 99-104.
- ¹¹ González de Posada, Francisco, Introduction to *Inteligencia Sentiente, Edición Abreviada*, Madrid: Editorial Tecnos, 2004, p. 60.
- ¹² Zubiri, *op. cit.*
- ¹³ Heidegger, Martin, *Being and Time* [1926] translated by John Macquarrie and edgard Robinson, Oxford: Redwood Books, 1993.
- ¹⁴ Zubiri, Xavier, *Nature, History, God*, translated by Thomas Fowler, Lanham, MD: University Press of America, 1980. Text available at www.zubiri.org.
- ¹⁵ Fairbanks, Arthur, *The First Philosophers of Greece*, London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898, p. 91.

- ¹⁶ Williams, Jordan, *Ancient Concepts in Philosophy*, London: Routledge, 1993, p. 30.
- ¹⁷ Fowler, Thomas, "Zubiri's Critique of Classical Philosophy," *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, pp. 68 (1998).
- ¹⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 349-350.
- ¹⁹ Fowler, Thomas, "Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri," *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, pp. 5-16 (1998).
- ²⁰ Greene, Brian, *The Elegant Universe*, New York: Vintage Books, 1999, p. 5-7.
- ²¹ Greene, *op. cit.*
- ²² Orringer, Nelson, "Cognitive Intertexts of Estructura Dinámica de la Realidad or Aristotle Dynamized," *The Xavier Zubiri Review*, Vol 4., pp. 5-18 (2002).
- ²³ Fowler, "Zubiri's Critique of Classical Philosophy," *op. cit.*
- ²⁴ Fowler, Thomas, "Reality in Science and Reality in Philosophy. The Importance of the concept of Reality by Postulation," *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, pp. 41-56 (2005).
- ²⁵ Watkins, Eric, "Kant's Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/kant-science/>. (accessed 8/27/2005).
- ²⁶ Cohen, S. Marc, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/aristotle-metaphysics>. (accessed 9/1/2005).
- ²⁷ McInerney, Ralph, O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/aquinas/> (accessed 8/30/2005).
- ²⁸ Fowler, Thomas, "The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality," General Sessions from the XX World Congress of Philosophy, *The Xavier Zubiri Review*, Volume 1, pp. 57-66 (1998).
- ²⁹ Fowler, Thomas, "Reality in Science and Reality in Philosophy. The Importance of the concept of Reality by Postulation," *op. cit.*, p. 45.
- ³⁰ Goldman, Alvin, "Social Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2001 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2001/entries/epistemology-social/> (accessed 9/1/2005).
- ³¹ Fowler, Thomas, "A Framework for Political Theory Based on Zubiri's Concept of Reality," *The Xavier Zubiri Review*, vol. 4, pp. 109-132 (2002).
- ³² Fowler, Thomas, "Reality in Science and Reality in Philosophy. The Importance of the concept of Reality by Postulation," *op. cit.*, p. 47.
- ³³ *Ibid.*, p. 49.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 49-50.
- ³⁵ James, William, *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy*, New York: Longmans, Green and Co., 1907.
- ³⁶ Lyotard, *op. cit.*, p. 35.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 39.
- ³⁸ Fowler, Thomas, "Reality in Science and Reality in Philosophy. The Importance of the concept of Reality by Postulation," *op. cit.*, p. 50.
- ³⁹ Martineau, Harriet, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Michigan: Bell & Howell Company, 1858.

A “TRILOGIA TEOLÓGICA” DE XAVIER ZUBIRI: CONTRIBUIÇÕES E PROBLEMAS ABERTOS

Everaldo Cescon
Universidade de Caxias do Sul
Caxias do Sul, Brazil

Abstract

Starting from the “open realistic materistic philosophy” of Xavier Zubiri, this article reviews his theological itinerary, pointing out the theological originality of what he calls “the theological problem of man.” The Zubirian scheme is structured in three parts: the fact of “religion”; its necessary expression in religion, with its diversity of forms (history of religions); and Christianity as the witnessing, sanctifying, everlasting and expectant testimony of truth. In the first volume of his trilogy, Zubiri does not try to write a theological treatise about God, but only to grasp “God *qua* God,” without attributes, by means of religion. In the second volume, by surveying different religions, Zubiri seeks the “religious truth” at the bottom of the reality of men throughout history. Finally, in the third volume, Zubiri re-thinks purely theological themes, revealing that Christianity—as the religion of “deiformation”—is the historical transcendence of religion, the final historical solution of the radical problem of man, since by means of Incarnation God himself is the access to God.

Resumo

Partindo da “filosofia materista realista aberta” de Xavier Zubiri, pretende-se percorrer o seu itinerário teológico destacando a originalidade teológica residente no que ele qualifica de “problema teológico do homem”. O esquema zubiriano estrutura-se em três partes: o fato da “religación”, a sua necessária “plasmación” em religião com sua diversidade de formas (história das religiões) e o Cristianismo como o testemunho presencial, santificante, perene e expectante da verdade. No primeiro volume, Zubiri não pretende um tratado teológico acerca de Deus, mas somente chegar a «Deus enquanto Deus», considerado em si mesmo, sem atributos, pela “via da religación”. Ao analisar o segundo volume da trilogia, procura-se demonstrar que Zubiri, ao olhar para as diversas religiões, pretendeu apenas buscar a “verdade religiosa” no fundo da realidade dos homens ao longo da história. Por fim, no terceiro volume, Zubiri repensa temas estritamente teológicos revelando que o cristianismo—como religião de deiformação—é a transcendência histórica da religião, a solução histórica final do problema radical do homem, pois pela encarnação Deus mesmo é o acesso a Deus.

Introdução

Zubiri partiu sempre da situação concreta¹, servindo-se das contribuições de todas as ciências, das humanas às físico-matemáticas², e da filosofia inteira, da grega clássica à indo-européia e semítica³. Quis fazer filosofia pura, o que, segundo Ellacuría, significou: uma paixão pela ver-

dade, entendida como apreensão das coisas em sua realidade⁴; um trabalho infatigável de investigação⁵; e fidelidade a si mesmo⁶. Admirou os esforços do passado (aristotelismo, escolasticismo), mas sempre foi supercrítico com relação a toda a filosofia anterior⁷.

Em sua análise, constatou que a filosofia clássica entrou num processo de

logificação da inteligência⁸ e de entificação da realidade⁹. Deste modo, para chegar ao todo das coisas reais enquanto reais, estruturou sua “filosofia realista materista aberta”.¹⁰ É um realismo materista aberto, em sentido físico-metafísico, pois tudo surge da matéria, embora não se reduza a ela, e epistemológico, pois a realidade é sempre apreendida “sentientemente” em impressão de realidade.

Sentindo as exigências epocais¹¹ de um novo modo de filosofar, livre de pressupostos, o jovem Zubiri serviu-se da fenomenologia como instrumento para romper com a nuance subjetivista do idealismo, que reduzia as objetividades a meros conteúdos de consciência¹². A sua proposição básica orienta-se para a negação do subjetivismo e a conseqüente afirmação da objetividade do real enquanto tal¹³. No início procurava descrever os objetos conscientes, mas logo abandonou o seu programa filosófico e foi em busca da estrutura entitativa das coisas como questão do sentido do ser¹⁴.

O pensamento zubiriano maduro caracteriza-se pela descoberta da “realidade” como algo originário: as coisas não são nem objetividades, nem entidades, mas “realidade”, o que resultará no seu tão caro conceito “em si” (*de suyo*). Zubiri tenta uma idéia do real «além do ser»¹⁵. Seu problema básico é a estrutura da realidade¹⁶, que, conseqüentemente, requer instrumentos de análise que garantam a verdade real (trilogia *Inteligencia Sentiente*). É um problema que se prolonga no ato de intelecção, como atualidade intelectual do real¹⁷. A intelecção humana é formalmente mera atualização do real, enquanto real, na “inteligência sentiente”¹⁸. Antes do movimento do logos e da marcha da razão, a realidade é apreendida em “impressão sentiente”¹⁹, ou seja, a realidade é percebida “sentientemente” como um *prius*, na apreensão primordial. Para o pensador basco, a ordem transcendental é a ordem da realidade enquanto realidade, a qual é intrinsecamente respectiva e dinâmica, em e por si mesma²⁰.

A originalidade teológica de Zubiri reside no que ele qualifica de “problema teo-

logal do homem”. Segundo Cabria Ortega, o esquema zubiriano estrutura-se em três partes: o fato da “religação”, a sua necessária “plasmação” em religião com sua diversidade de formas (história das religiões) e o Cristianismo como o testemunho presencial, santificante, perene e expectante da verdade²¹.

Pretendemos explicitar as principais teses de Xavier Zubiri contidas na sua “trilogia teológica”²². Apesar de termos sido cuidadosos, sabemos não ter conseguido evitar todas as repetições. Estas são próprias do estilo zubiriano e acabamos, em parte, assumindo-o. No entanto, procuramos estar atentos às linhas-mestras, contentando-nos com alusões às explicações anteriores.

I. O Problema de Deus

1. A realidade humana religada

Zubiri parte do homem, e não da natureza ou do conceito, para chegar a Deus²³. Não pretende um tratado teológico acerca de Deus, mas somente chegar a «Deus enquanto Deus»²⁴, considerado em si mesmo, sem atributos, não pela via antropológica, nem cosmológica, mas pela “via da religação”²⁵. Portanto, a originalidade zubiriana também reside no método.

(a) O homem

A reflexão antropológica zubiriana funda-se na reflexão metafísica sobre o ser, pois medita sobre a “fundamentalidade última” da pessoa humana²⁶. As diversas realidades materiais são substantividades dotadas de unidade e dinamismo estrutural, organizadas hierarquicamente. O homem, nesta hierarquização, é uma substantividade plena²⁷, um sistema único constituído por dois subsistemas parciais²⁸. A matéria animal é caracterizada pelo sentir, mas, no homem, a complexidade material torna-se inteligente. No homem, a inteligência sente e a sensação: é “inteligência sentiente”. Por isso, a realidade humana é uma realidade-substantiva-aberta-inteligente-apreensora das coisas em impressão de realidade²⁹. A realidade humana é uma essência consti-

tutivamente aberta de uma maneira precisa: “sentientemente”³⁰. Tal abertura constitui a estrutura mesma da essência intelectual, enquanto ela é “em si”³¹, de tal modo que não pode existir homem sem as coisas, pois isto suporia uma espécie de contra-ser³². A inteligência “sentiente” permite ao homem situar-se frente à realidade, permanecendo constitutivamente aberto, e frente a si mesmo. O homem sente e “se” sente: «sente-se na realidade»³³. Logo, é uma realidade duplamente sua³⁴. O homem é um «animal de realidades»³⁵ porque o princípio de tudo o que o homem é e de tudo o que acontece nele é a realidade, enquanto realidade³⁶.

Para Zubiri, o homem é uma “suidade”, porque sabe-se seu³⁷, mas que precisa configurar-se seu ser continuamente pelas ações. São dois aspectos: “personidade” é o caráter próprio da realidade humana, por ser sua³⁸; e “personalidade” é o desenvolvimento que a “personidade” vai adquirindo na vida³⁹. «Por isso o homem é sempre “o mesmo”, porém nunca é “o mesmo”»⁴⁰. Daí a problematicidade da vida pessoal, a qual consiste em possuir-se fazendo seu Eu, seu ser, “cobrado”⁴¹ pelas coisas às quais está religado.

(b) “Religação”

A análise que o filósofo basco realiza não tem por objeto Deus e o homem, mas a realidade humana enquanto direcionada à realidade divina⁴². Analisando a realidade humana, Zubiri “mostrou” a constitutiva nulidade e abertura ontológica do homem e de tudo o que o circunda. Deste modo, chegou ao conceito fundamental de “religação”: para ser, o homem precisa estar religado a um fundamento que o faz ser, ao poder do real, à deidade⁴³. J. Marías considera tal conceito «um passo decisivo na filosofia do problema de Deus desde Graty até hoje»⁴⁴. O conceito zubiriano de “religação” representa a superação do tomismo e a introdução do existencialismo na Espanha. Basta observar as reações dos tomistas⁴⁵ que sucederam a publica-

ção de «En torno al problema de Dios».

(c) Problematicidade da realidade humana

A problematicidade da realidade humana envolve formalmente o problema da realidade divina⁴⁶, da indagação acerca da “ultimidade” e originalidade do real⁴⁷. O problema de Deus é o problema da “ultimidade” do real enquanto tal⁴⁸, ao qual o ser humano está religado. Assim, o problema de Deus é uma questão “já posta” no homem, pelo mero fato de encontrar-se “situado” na existência⁴⁹. Só depois a razão poderá “demonstrar” a realidade divina e as suas características⁵⁰. A problematicidade da realidade humana está no ter de realizar-se como pessoa, no ter de construir sua personalidade, religado às coisas⁵¹. Das coisas, recebe estímulos e possibilidades de realização, mas o impulso último só lhe pode vir de onde vem seu ser, ou seja, de Deus⁵². Zubiri ilustra tal problematismo através da «inquietação do absoluto do ser»⁵³; da voz da consciência, como «a palpação sonora do fundamento do poder do real em mim»⁵⁴; e da vontade de verdade real, como “verdade-fundamento” que seja manifestativa, autêntica e efetiva⁵⁵.

(d) Inteligência “sentiente”

A tese central da trilogia *Inteligencia Sentiente* é que «a inteligência humana é formalmente mera atualização do real na inteligência “sentiente”»⁵⁶. Quer dizer que a “realidade” é o modo elementar em que as coisas são dadas ao homem. Todo o esforço conceitual e racional é posterior e retirado deste substrato. Por conseguinte, o “Ser” já é uma conceituação refinada e derivada⁵⁷. Desta forma, Zubiri se opõe ao intelectualismo, ao conceptualismo, ao abstracionismo e a outras correntes que opuseram o sentir e ao inteligir humanos. Para o pensador basco, sentir e inteligir são um só e único ato de apreensão “sentiente”⁵⁸. As coisas são dadas primordialmente ao homem em forma sensitiva, não como coisas, mas como realidades estimulantes. Todo o esforço de inteligência consis-

te em «apreender as coisas como reais», isto é «segundo são “em si” (*de suyo*)»⁵⁹. Consiste em apreender que as características e propriedades pertencem à coisa «em si», “por ser o que é”⁶⁰.

As conseqüências para a teologia são evidentes: o transcendente não precisa aparecer como o que está além dos sentidos; a valorização da história como lugar da revelação e da realização inicial do Reino de Deus; a espiritualidade encarnada na ação; a valorização do corpo, entre outras.

(e) “Realidade”

Para Zubiri, «realidade»⁶¹ é a forma em que o homem apreende a coisa e o âmbito do qual surge e no qual o humano se desenvolve. O homem está entre e com as coisas⁶², mas frente a elas. O homem sente as coisas como realidades. Não é um conceito que a mente concebe, nem um conjunto delimitado de coisas com o qual entro em contato⁶³. Deste modo, realidade é um caráter físico que emerge da coisa real, sem identificar-se com o que a coisa é em si, segundo suas propriedades. É um “mais” dentro da própria coisa. Através dos conceitos de “realidade” e “inteligência sentiente”, Zubiri pretende mostrar a realidade metafísica de um mundo anterior ao mundo conceitual.

(f) A “fundamentalidade” e o poder do real

O homem está constitutiva e continuamente religado ao real: «está na» realidade⁶⁴; «apóia-se na» realidade⁶⁵; e «funda-se na» realidade⁶⁶. Tal apoio do homem na realidade como fundamento expressa o caráter de “ultimidade” (*ultimidad*), “possibilitação” (*posibilitación*) e “impelência” (*impelencia*), de «poder» que a realidade tem com relação à pessoa humana⁶⁷. Não é uma “fundamentalidade de causalidade”, mas de «dominação» como determinação física. A realidade impõe novidades ao homem determinando-o a realizar um movimento vital de transição⁶⁸ a um espaço novo. Zubiri qualifica as estruturas que definem tal movimento vital de “tensão”.

Para o filósofo basco, a “fundamentalidade do real” não é uma “teoria” ou “interpretação”⁶⁹, mas um “fato” total (porque afeta toda a minha pessoa) e radical (porque possibilita que eu seja pessoa)⁷⁰. É um fato “experencial”⁷¹, “manifestativo”⁷² e “enigmático”⁷³. O enigma desse poder de “fundamentalidade” do real é o problema de Deus⁷⁴. Por conseguinte, o homem não se encontra com seu fundamento como “com” uma coisa, mas se encontra “em” seu fundamento, e este encontro é algo pré-conceitual. Deste modo, o homem não vai “para” Deus, como se fosse algo exterior a ele, mas está em Deus⁷⁵.

2. O problema de Deus

Fazer-se pessoa é buscar a “realidade-fundamento” suprema de meu relativo ser absoluto⁷⁶. Tal problematismo da realidade-fundamento é o problema de Deus. Logo, a constituição do Eu pessoal do homem é formalmente o problema de Deus⁷⁷. Justificar a realidade divina não é arquitetar raciocínios especulativos (vias cosmológicas e vias antropológicas), mas «demonstrar intelectualmente a marcha efetiva da “religação”...»⁷⁸. Não se trata de saber se existe uma realidade divina, porque sem dúvida existe, mas se alguma das suas dimensões pode ser entendida como Deus⁷⁹.

As vias cosmológicas (Aristóteles e São Tomás) e antropológicas (Santo Agostinho, Kant e Schleiermacher), de acordo com Zubiri, tomam “interpretações” em vez de “fatos”, teorias sobre as coisas em vez das coisas mesmas, como ponto de partida⁸⁰. O seu ponto de chegada não é Deus enquanto Deus, mas uma realidade-objeto, que diz respeito somente ao homem e não envolve formalmente uma referência ao resto do mundo. Chega-se a um Deus ausente da realidade e ao qual se deve, num processo ulterior, inserir como fundamento⁸¹.

A “via da religação”⁸² parte do homem como totalidade que precisa realizar-se como pessoa, apoiada no poder do real. Portanto, a “religação” é um “fato” básico e radical⁸³. A experiência dessa “religação” é

o problematismo do nosso ser. Por extensão, tal problematismo leva ao problema de Deus⁸⁴. A “via da religação” não constitui a prova «de que há Deus, mas de que algo do que há realmente é Deus»⁸⁵. É um «fato» justificado, a partir do qual se pode ter um «acesso à divindade»⁸⁶.

As conseqüências são evidentes: o acesso do homem a Deus no mais profundo e íntimo de seu ser⁸⁷, o homem como experiência de Deus, Deus como experiência do homem, etc. Elas implicam uma nova concepção de Deus como *realitas fundamentalis*⁸⁸: a) Deus como realidade pessoal frente à coisificação teísta; b) o problema de Deus como realidade vital frente à objetivação ou conceitualização logicista.

3. A experiência de Deus

Uma vez que a “realidade” que funda o poder que me faz ser está justificada, impõe-se agora experimentá-la, entregando-se a ela, prová-la no que é e como atua. No homem, Deus é causa pessoal do ser. Sou Eu somente graças à presença formal e constitutiva de Deus em mim como realidade pessoal. Por seu lado, o homem se entrega a Deus aceitando seu ser pessoal. Nas coisas, Deus está presente intrínseca e formalmente constituindo-a como real; contudo, Deus não é a coisa, mas um mais “em” ela, um transcendental⁸⁹ (contra o panteísmo). A coisa, além de ser sua realidade, é uma manifestação de Deus⁹⁰. Conseqüentemente, ir a Deus é penetrar cada vez mais na própria coisa⁹¹, e supõe conhecer e experimentar mais de perto o que é a realidade. Deus não é transcendente “ao” mundo, como concebia a filosofia escolástica, mas transcendente “no” mundo. O transcendente pode ser, desta forma, o profundo, o “dentro”⁹², o “fundo formal”⁹³ da própria realidade (contra o agnosticismo⁹⁴).

As coisas, ao serem constituídas pela presença de Deus, são manifestação de Deus como fundamento. São deidade. «Deidade não é um vaporoso caráter pseudodivino, mas a própria realidade divina das coisas enquanto, como poder, manifestam sua formal constituição em

Deus»⁹⁵. No homem, a presença de Deus é “tensão teologal” para seu ser absoluto⁹⁶. Deus «está formalmente em minha realidade fazendo com que esta realidade se faça Eu na realidade divina, mas sem ser a realidade divina»⁹⁷. Daí que «ser homem é uma maneira finita de ser Deus»⁹⁸, é uma maneira de ser experiência de Deus. Deus faz-se experiência tensiva do homem⁹⁹, doando-se de diversas maneiras concretas, constituindo-o como homem (*a parte Dei*) para ser experienciado pelo próprio homem (*a parte hominis*)¹⁰⁰.

Por um lado, pode-se falar em “Deus, experiência do homem”, porque Deus doa o poder do real, de uma ou de outra forma, com a realidade “fundante”. Por outro, o homem tem experiência de ser absoluto na medida em que é relativo à realidade “fundante”, que é Deus¹⁰¹. Melhor, o homem é experiência de Deus porque está fundamentado na realidade de Deus¹⁰². O homem responde a essa doação “fundamentante” com a fé, isto é, com «a entrega pessoal a outra pessoa, em nosso caso à pessoa de Deus, ... enquanto esta pessoa envolve verdade»¹⁰³. A entrega não é abandono passivo, mas atitude e ação positiva, ativa. É “adesão pessoal”, “certeza firme” e “opção livre”. Neste sentido, toda a entrega assume um caráter concreto: «é acatamento (reconhecimento da própria relatividade), súplica (essência da oração) e um refugiar-se»¹⁰⁴. «Entre Deus “e” o homem há uma distinção real, que não é separação, e uma implicação formal»¹⁰⁵. A implicação formal é «tensão teologal»¹⁰⁶. «A “tensidade” é formalmente a experiência do homem como experiência de Deus»¹⁰⁷, «cuja expressão humana e vivida é a inquietude»¹⁰⁸ da constituição de seu Eu.

Zubiri afirma a unidade conhecimento-fé. Se, de um lado, a fé não pode reduzir-se a uma mera adesão intelectual (contra o racionalismo), de outro, é necessário sublinhar o imprescindível momento intelectual de qualquer tomada de atitude e de qualquer fé possível, mesmo não se tratando de fé teologal (contra o fideísmo)¹⁰⁹.

A experiência de Deus *a parte hominis* se manifesta na «vontade de verdade re-

al»¹¹⁰ e na liberdade. A liberdade é «a experiência absoluta do absoluto de Deus»¹¹¹. Zubiri cita também «a experiência da graça de Deus, ou de Deus com a graça»¹¹², e a vida humana de Cristo, o modo mais absoluto e íntimo de "deiformidade"¹¹³. Além do teísmo, existem três atitudes na experiência de Deus: o agnosticismo, o indiferentismo e o ateísmo. O agnosticismo «é um tatear sem encontro preciso», no qual brilha, de modo peculiar, a «vontade de “fundamentalidade”»¹¹⁴. O indiferentismo desinteressa-se pelo problema de Deus. O indiferente é alguém que vive na superfície de si mesmo, sem buscar sua realidade-fundamento¹¹⁵. No ateísmo, a vida não coloca problema algum: é o que é e nada mais. É “vida atêia” que repousa sobre si mesma, sem necessidade de ir «contra» nada nem ninguém¹¹⁶, vida tomada «em» e «por» si mesma «e nada mais»¹¹⁷. «O ateísmo não é carência de experiência de Deus. É uma experiência, em certo modo, encobera»¹¹⁸.

Em síntese, podemos afirmar que, para Zubiri, o problema teológico do homem é um fenômeno expressado em três momentos: “religação” ao real, entrega intelectual a Deus na vontade de verdade, experiência tensiva de Deus¹¹⁹.

II. A questão da religião

Em seu *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, segundo J. Sáez Cruz¹²⁰, «Zubiri não quer fazer uma valoração religiosa ou moral, ...nem um estudo comparado das religiões¹²¹. Tampouco pretende fazer apologética do cristianismo. O objetivo explícito é buscar a “verdade religiosa” no fundo da realidade dos homens ao longo da história».

1. O “religioso”

Zubiri, primeiramente, critica a concepção clássica de Durkheim, segundo o qual o religioso é uma instituição social coercitiva¹²², e a concepção do positivismo moderno que «opõe o “sagrado” ao “profano”¹²³. Em seguida, nosso Autor explicita sua tese partindo da diferença entre as coisas na medida em que são realidade

nua (o profano) e na medida em que são precisamente um momento interno da deidade que nelas transcorre (o religioso)¹²⁴. A oposição radical é a estabelecida entre o profano e o término da “religação” – a deidade. Dessa forma, «o profano não se opõe formalmente ao sagrado, mas ao religioso»¹²⁵. «O sagrado... é uma qualidade da relação religiosa»¹²⁶. É uma atitude que envolve o homem inteiro.

2. O *factum* da religião na história das religiões

(a) “Plasmação da religação” em religião

O homem está constitutivamente religado ao poder do real e é levado a entregar-se inteiramente à realidade absolutamente absoluta, que está no fundo de toda a realidade e da pessoa humana. Tal entrega absoluta, para Zubiri, é “religião”. Nesse sentido, «a “religação” é o fundamento da religião»¹²⁷. «A “plasmação da religação” em religião é justamente algo “natural”»¹²⁸, enquanto a “religação” é uma dimensão constitutiva da pessoa humana. Nesse sentido, existe uma religião pessoal e não natural¹²⁹. A “plasmação” é o ato pessoal no qual o homem configura sua entrega total pela fé. E, de outro lado, «é a configuração da fé no ser inteiro do homem»¹³⁰.

Em sua dimensão social, a religião é despersonalizada. Como corpo social, a religião possui uma teologia¹³¹ e uma visão de mundo. A “mundologia” implica uma «visão da origem radical e fundamental de todas as coisas» (cosmogonia)¹³², uma «visão da unidade dos homens com relação a Deus» (eclesiologia)¹³³ e «uma visão da realidade de cada um no futuro desenvolvimento de sua vida» (escatologia)¹³⁴. Esses três elementos – cosmogonia, eclesiologia e escatologia – gozam da estabilidade da «tradição»¹³⁵.

(b) Diversidade de religiões

O pluralismo religioso nasce da «essencial possibilidade que o pensar religioso e o espírito humano têm de chegar a Deus por rotas distintas»¹³⁶. O pluralismo

brota do que Zubiri denomina «a “difração” da [única] realidade de Deus, da presença pessoal de Deus no seio do espírito humano, através dos modos do espírito humano»¹³⁷. Portanto, «a diferença essencial entre as religiões está nos deuses que têm», no seu pensar religioso (*religacional*), e não nos seus traços históricos¹³⁸. Além disso, deve-se considerar que cada religião surge numa situação histórica concreta, num tipo de corpo social e num tipo de vida concreto¹³⁹. Por isso, diferentes corpos sociais levam a religiões distintas. E o que existe é sempre «a nossa religião»¹⁴⁰. Basicamente, o homem pode seguir três rotas distintas: a «via da dispersão» ou politeísmo, a «via da imanência» ou panteísmo e a «via da transcendência» ou monoteísmo¹⁴¹.

O politeísmo é a teoria que afirma a multiplicidade de fundamentos do real. É dispersivo porque «projeta distintos aspectos do poder do real sobre entidades reais distintas»¹⁴². O panteísmo identifica o fundamento do real com o real, com o “mundo”. As coisas seriam momentos da única realidade divina¹⁴³. O monoteísmo, «sem negar nenhuma das dimensões do poder do real e sem negar tampouco que cada uma destas dimensões seja término de uma divindade, considera que essa divindade é sempre a mesma»¹⁴⁴. As três vias não são equivalentes, embora nenhuma seja absolutamente falsa¹⁴⁵, isto é, «todas as idéias de Deus são verdadeiras no que afirmam, “assertivas”, embora só o monoteísmo seja verdadeiro, “exclusivo”»¹⁴⁶.

(c) Verdade religiosa

«A verdade é a simples atualidade do real na inteligência»¹⁴⁷. Percebemos que Zubiri acolhe a fórmula clássica - «*veritas est adaequatio rei et intellectus*» -, mas postulando a existência de graus de adequação¹⁴⁸. No caso da «verdade religiosa, nenhuma pode ser totalmente adequada»¹⁴⁹, pois quer expressar o mistério que, além de ser obscuro, é dinâmico. As definições dogmáticas, por exemplo, nunca «esgotam exaustivamente aquilo que que-

rem expressar»¹⁵⁰. Logo, «a verdade religiosa é pura e simplesmente a retidão da via da conformidade no mistério da deidade à divindade, não a adequação perfeita»¹⁵¹. Tal postura opõe-se à pretensa totalidade do cristianismo¹⁵², visto que, para Zubiri, o homem acede à divindade, real e efetivamente¹⁵³, por qualquer uma das três vias, pois a «deidade é algo misteriosamente presente em cada uma das coisas»¹⁵⁴.

A verdade religiosa acontece na fé, considerada não como «crer no que não vemos»¹⁵⁵, mas como algo que se move no âmbito do razoável, isto é, «conforme à razão». «Razoável... é a interna coesão e coerência das realidades entre si: da realidade do homem e da realidade de Deus como “fundante” da própria realidade»¹⁵⁶.

(d) A origem das representações religiosas

O politeísmo foi gerado a partir de uma degeneração do monoteísmo ou o monoteísmo foi uma evolução interna do politeísmo¹⁵⁷? Para Zubiri, a tese do monoteísmo originário, que se apóia na idéia de «revelação primitiva»¹⁵⁸, é algo completamente «quimérico»¹⁵⁹. E mesmo a teoria da «religião natural» é infundada, pois, de acordo com nosso Autor, «a religião não é da natureza humana, mas do ser pessoal do homem, porque a “religação” não é religião natural, mas um momento formalmente constitutivo do ser pessoal enquanto tal»¹⁶⁰. Na verdade, «a religião se apresenta como múltipla desde o começo». «Desde o começo, a “religação” se encontrou plasmada em corpos objetivamente distintos»¹⁶¹. O politeísmo e o monoteísmo são duas possibilidades congêneres [e coetâneas] no ato radical inicial de plasmar a “religação” em entrega a uma divindade¹⁶².

(e) A historicidade das religiões

«A religião é formalmente histórica», pois «é o próprio acontecer do ser do homem»¹⁶³, que se entrega à realidade divina pela fé, num corpo social, num sistema de possibilidades determinadas, que definem e circunscrevem a vida religiosa. As religiões «nunca partem do zero», por isso «a sua constituição é sempre algo essencialmente

histórico e progressivo»¹⁶⁴. Elas se desenvolvem, e até mesmo morrem «quando desaparece o corpo social ao qual pertencem»¹⁶⁵.

O fundamento da diversidade, para Zubiri, está na «realidade do Deus uno, pessoal e transcendente» ao qual se acede em todas as religiões. «Nenhuma deixa de refletir, efetivamente, um aspecto da divindade». Todas «são vias que chegam a Deus»¹⁶⁶. «Todas constituem a entrega real e positiva do homem, com todas as suas condições e com todos os seus ingredientes, à realidade pessoal de Deus»¹⁶⁷.

A via da dispersão e a da imanência são afetadas por uma intrínseca historicidade, que Zubiri designa por «ab-erração»: «no sentido de vias circundantes para se chegar a Deus»¹⁶⁸. Já a historicidade do monoteísmo é progressiva, representada por uma linha aparentemente reta, mas com «altos e baixos»¹⁶⁹.

(f) O monoteísmo

O monoteísmo é uma via em que, no curso da história, o que dá de si reflui sobre seu próprio conteúdo. É uma via que, em seu progressivo enriquecimento das características de Deus, desemboca no Deus universal, uno e trino, acessado aos homens na pessoa de Cristo¹⁷⁰. Zubiri observa que a solidão tornou viável o desenvolvimento da idéia monoteísta na história. O Deus dos nômades semitas é um «Deus solitário»¹⁷¹ e, progressivamente, passa a ser «zeloso» e ciumento¹⁷², «exclusivo»¹⁷³, único¹⁷⁴, criador e «Pai de todos os homens»¹⁷⁵. «É o monoteísmo universalista»¹⁷⁶.

Seis séculos depois do cristianismo, aparece o Islã. Um momento, segundo Zubiri, de «regressão», porque «amputa a Cristo justamente o caráter de pessoa divina» e o reduz a «mais um profeta» entre outros. «Desaparece a figura de um Deus incorporado à história para limitar-se novamente a um Deus que simplesmente falou na história aos homens. «O monoteísmo islâmico é, portanto, uma espécie de distanciamento da revelação»¹⁷⁷.

3. A contribuição específica do cristianismo na história das religiões

(a) O Cristo

A história das religiões é a experiência teológica que a humanidade faz da verdade última do poder do real, de Deus¹⁷⁸. Na busca da verdade religiosa, o homem constituiu diversas respostas históricas (diversidade de religiões)¹⁷⁹. No entanto, a intrínseca historicidade da religião vai, progressivamente, conduzindo ao Deus único, que se manifesta no seio do espírito humano como «palpitação»¹⁸⁰.

Jesus Cristo agrega uma característica nova ao Deus de Israel. N'Ele, a «paternidade» não tem somente um caráter jurídico baseado na Aliança, mas, sobretudo, um caráter universal. A sua palavra reveladora é o próprio acesso a Deus.¹⁸¹ Em outras palavras, Cristo não só anuncia a palavra de Deus, como ele mesmo é a Palavra¹⁸². Em Jesus Cristo, Deus se torna o seu próprio acesso. O homem vai a Deus por uma entrega pessoal a Cristo, por uma «conformação a Cristo»¹⁸³ (cf. Gl 4,5-7). «Consiste, de certa forma, em ser como Deus, como o era Cristo»¹⁸⁴. É a deiformidade do homem¹⁸⁵.

A adesão e a entrega pessoal a Cristo incorporam o homem a Deus pela incorporação ao seu Filho e, nesse sentido, Cristo é a cabeça desse corpo¹⁸⁶. Zubiri concebe a «incorporação» a partir do conceito de pessoa como «essência aberta»¹⁸⁷. Esta «abertura» significa «sair de si em direção do outro», «livremente». «Trata-se de um êxtase de volição pura por aquilo que se quer». É uma forma de amor como «experiência última», como conhecimento íntimo e experiencial. É amor que leva o homem a fazer aquilo que se traduziu por «mandamento»¹⁸⁸. É «nessa abertura que acontece a incorporação do indivíduo e da história a Deus»¹⁸⁹.

(b) A inteligência da obra de Cristo

O ato revelador da obra de Cristo se expande em «cinco etapas», em função de cinco situações históricas perfeitamente definidas. (1) Perante os gentios, «o Cristi-

anismo entende ser uma religião estritamente universal»¹⁹⁰. (2) O encontro com a sabedoria grega iluminou o conceito de revelação. É um depósito «integral» e «concluído» com a morte do último apóstolo¹⁹¹, «transcendente e guardado pela tradição»¹⁹² como um «corpo da verdade»¹⁹³. (3) A razão grega trouxe novas possibilidades de inteligência do mistério de Cristo e de Deus¹⁹⁴, porque a verdade de Deus se funda no esclarecimento de Cristo como seu Filho. «Cristo é a verdade em ato do que Deus é»¹⁹⁵. Sucessivamente, a Igreja definiu a «filiação divina real» de Cristo¹⁹⁶, a realidade desta filiação¹⁹⁷ e a realidade «física» do Verbo¹⁹⁸. No final, temos: a) «o que é» Cristo: Deus e filho de Maria¹⁹⁹; «quem é» Cristo: Verbo, o Filho de Deus²⁰⁰. (4) O encontro com a razão moderna – científica, filosófica e histórica – possibilita uma nova inteligência do problema razão-revelação: a revelação que oferece à razão «signos» de credibilidade; a razão que busca a credibilidade da revelação e não a verdade do mistério revelado²⁰¹. (5) A atual etapa levou o Cristianismo a encontrar-se também com outros povos e com outras mentalidades. Um novo problema se propõe: «o que é o Cristianismo dentro da história das religiões e o que é o fenômeno da história religiosa»²⁰².

(c) Cristianismo confrontado com as demais religiões

A postura zubiriana é inclusivista. Procura estabelecer uma ponte entre a universalidade de Jesus Cristo e a salvação dos não-batizados²⁰³. «O Cristianismo é “a” religião, “a” verdade definitiva, a única via que conduz “divinamente” à realidade de Deus»²⁰⁴, visto que, nele, Deus se faz o acesso a Deus. Conseqüentemente: «todas as religiões levam em si um Cristianismo intrínseco»²⁰⁵; «nenhuma religião é *simpliciter* falsa»²⁰⁶. «A atitude do Cristianismo frente às demais religiões nunca poderá ser a de uma afirmação excludente..., mas, justamente ao contrário, uma atitude de propensão positiva em sua direção»²⁰⁷. Envolve: «uma “presencialidade” histórica da verdade» porque Cristo não só

pregou, mas era a Verdade pessoalmente (cf. Jo 14,6)²⁰⁸; «uma “presencialidade” em liberdade de opção»²⁰⁹; e «uma “presencialidade” dinâmica», isto é, santificante, peregrina e expectante²¹⁰.

III. Cristianismo: “suprema experiência teologal”

Em *El Problema Teologal del Hombre: Cristianismo*, Zubiri repensa temas estritamente teológicos. Procura «identificar e definir a experiência cristã que, para ele, consiste na máxima manifestação de Deus possível: a encarnação. No mistério cristão, Deus se faz homem e o homem se faz Deus: é a experiência da “dei-formidade” e da deificação»²¹¹. É a solução histórica final do problema radical do homem. O cristianismo é “a suprema experiência teologal”²¹², “a verdade definitiva”²¹³ de todas as religiões. A razão reside na particularidade que o Cristianismo oferece: «a “plasmação” e o “plasmante” (*plasmante*) são um momento intrínseco e formal da própria divindade. (...) (Em Cristo) Deus mesmo é o acesso a Deus»²¹⁴, porque «não só está na história, como também está historicamente nela»²¹⁵. Nesta ótica, toda a experiência teologal da humanidade é a experiência da “dei-formidade”²¹⁶: é cristianismo “dei-forme”²¹⁷. Significa que a criação, e nela o homem, são projeção da própria vida intra-trinitária *ad extra*²¹⁸. Uma tese de tal envergadura gera uma enorme dificuldade ao diálogo inter-religioso²¹⁹.

1. A realidade de Cristo

a) A credibilidade do evento histórico Jesus de Nazaré

Para Zubiri, São Paulo aborda a questão da credibilidade a partir de uma nova visão da verdade e da realidade²²⁰. A via israelita ancorava tudo numa pessoa; a via grega, na razão absoluta. Portanto, a única possibilidade era «conceber que a verdade fosse uma realidade pessoal e que uma determinada pessoa (a pessoa de Deus) fosse a verdade e a realidade abso-

luta»²²¹. «É a união hipostática»²²². Nesse sentido, toda a vida de Cristo foi um sinal de credibilidade.

«Deus é amor» (1Jo 4,8)²²³, logo, «o homem o encontra em Cristo, justamente pela via do amor»²²⁴. Amando, o homem se entrega e é possuído pela verdade real e, nessa entrega, encontra justamente o amor infinito de Deus²²⁵. Portanto, a credibilidade da opção cristã se expressa na estrutura interna e metafísica do amor, na qual Deus e a realidade de Cristo consistem.

(b) A incorporação de Deus à história e à vida humana

Em Cristo «realiza-se a incorporação estrita e formal de Deus à história e à vida humana»²²⁶. A incorporação à história possui duas dimensões objetivas: a revelação de Deus ao homem, pela qual resulta incorporado a ele, e a incorporação da humanidade a Deus. «A história não é um acidente que se impõe à revelação, ou algo no qual a revelação está recebida, mas sim a própria revelação em ato»²²⁷. Nas próprias definições dogmáticas, Cristo, “pela” Igreja, vai se definindo, vai se revelando a si mesmo: «uma incorporação da humanidade em forma de palavra reveladora»²²⁸.

Deus também incorpora a humanidade «fazendo com que os homens, a quem essa revelação é dirigida, resultem incorporados ao corpo real do próprio Cristo». Tornam-se «filhos por adoção»²²⁹, incorporados ao corpo místico de Cristo²³⁰. A unidade histórica (tradição) da humanidade, visto que não repousa sobre si mesma, está incorporada a Cristo por duas razões: primeira, porque, «do ponto de vista da humanidade, todos os homens historicamente considerados encontram nele seu acesso a Deus»; e, segunda, porque «Cristo vai acontecendo ao longo de toda a história»²³¹, movendo-a na sua direção²³². A realidade da incorporação potencializa a vida do indivíduo, por meio «do sentido da vida que só Ele nos dá»²³³, e a história, como «sistema de possibilidades de ser homem, que a humanidade vai tecendo ao longo de suas vidas»²³⁴.

2. O Deus acessado em Cristo

O Novo Testamento revela, porém sem discernimento, um único Deus em três termos: Pai, Filho e Espírito Santo. A progressiva revelação da Trindade ocorre através de três conceitos: funcionalidade²³⁵, transcendência²³⁶ e consubstancialidade²³⁷. Zubiri, em consonância com a tradição, parte do Pai como “princípio” da Trindade. O Pai é a “suidade” da realidade absolutamente absoluta, uma realidade inteligente e “volente” (*volente*), isto é, aberta em sentido pessoal e essencial²³⁸. E essa realidade é «sua» no sentido de que é «fonte e princípio de si mesma»²³⁹. «O Pai dá de si uma segunda “suidade” realmente distinta da sua própria. Esta segunda “suidade” é “suidade” de verdade»²⁴⁰. O Filho é a “suidade” da verdade real do Pai. Além disso, o Pai ratifica em “suidade” a identidade dessa verdade real com o princípio de onde procede e, nessa ratificação, consiste o Espírito da Verdade, o Espírito Santo»²⁴¹. Portanto, as três pessoas divinas são “suidades” (*suidad*) – «por mérito de sua nota intelectual, estão abertas à sua própria realidade»²⁴² – e, em virtude dessa processionalidade, cada pessoa está fundada nas outras e constituída por uma intrínseca respectividade às demais²⁴³. A respectividade é uma «circulação do ponto de vista da natureza», uma «compenetração» em essência²⁴⁴.

3. A criação

Zubiri aborda a questão da criação sob dois aspectos: *a parte Dei*, a criação «é um ato vital de Deus», que «coloca fora de Deus algo que não é Deus» e «expressa um caráter interno da realidade do que Deus é»²⁴⁵; *a parte mundi*, «a criação é aquilo em que se realiza e como se realiza a processão iniciante da Trindade»²⁴⁶.

«A criação é obra do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo»²⁴⁷. Três aspectos fundamentam sua transcendência: não há nenhuma realidade sobre a qual Deus se apóie para produzir as coisas; é anterior a todo o tempo; Deus cria através da pura palavra²⁴⁸. É a partir desta concepção que devemos entender a relação do Deus cris-

tão com o mundo. «A criação... é a “plasmação” *ad extra* da vida trinitária divina»²⁴⁹, de tal modo que revela Deus como realidade fontanal. A natureza, ou o natural, é a contração em finitude do que é a vida trinitária.

A vontade de criação de Deus é uma vontade de que o mundo se auto-conforme²⁵⁰. «Deus quis que as realidades se fizessem reais de uma maneira o mais divina possível, a saber: por si mesmas»²⁵¹. Por isso, a criação é um dar de si o mais divinamente possível²⁵². A vontade divina de “plasmação” *ad extra* da própria vida trinitária é um caminho que leva à liberdade. Zubiri denomina este caminho “dei-formação”²⁵³. Tal vontade divina se manifesta na criação de essências fechadas e de essências abertas.

A essência fechada é o término de uma idéia divina que está efetuada, isto é, a criação por «efecção» *ad extra*, na ordem da realidade tangível, daquilo que está pré-contido como mera possibilidade na idéia divina²⁵⁴. Já a criação da essência aberta é formalmente a “plasmação” *ad extra* da própria vida trinitária de Deus por «projeção». É a concretização de uma realidade *ad extra* “dei-forme”, por razão da vida trinitária plasmada nela²⁵⁵. «No caso do homem, a vida trinitária é traduzida na triplicidade de realidade substantiva, Eu e intimidade»²⁵⁶. Três aspectos de uma mesma vida.

4. A encarnação

Todas as cristologias do Novo Testamento expressam a Encarnação como «uma elevação, por transcendência, do que foi a religião inteira de Israel e sua concepção de “filho de Deus”»²⁵⁷; no entanto, Zubiri considera necessário precisar a filiação divina de Cristo²⁵⁸. A precisação é uma «espécie de gigantesca dialética teológica»²⁵⁹. O filósofo basco aprofunda os conceitos de unicidade da realidade de Cristo e de unicidade da filiação divina, contra o docetismo²⁶⁰, o apolinarismo²⁶¹ e o adocionismo²⁶². Aprofunda também a questão da unidade física do Filho de Deus, contra o nestorianismo²⁶³, o monofisismo²⁶⁴ e o

monoteletismo²⁶⁵.

Em Cristo há «uma verdadeira realidade filial». «A pessoa física do Verbo é imanente a este homem numa forma intrínseca, radical e última»²⁶⁶. «Sua “suidade” lhe vem precisamente do Verbo»²⁶⁷ e sua subsistência é uma consequência. Cristo «é o último grau de imersão do homem em Deus e, reciprocamente, de imanência de Deus no homem»²⁶⁸. E, precisamente por ser uma realidade filial, «a vida de Cristo... foi uma manifestação *in actu exercitu* da própria Trindade»²⁶⁹. Cristo «se sabe Filho de Deus simplesmente porque o é»²⁷⁰; porque em sua realidade interna e intrínseca sente-se seu. N’Ele acontece a incorporação de Deus trino à história e à criação inteira, justamente porque é “plasmação” *ad extra* da própria realidade trinitária divina.

Zubiri utiliza três conceitos para manifestar o significado «da experiência teológica, humana e biográfica da própria filiação divina»²⁷¹ para o próprio Cristo. (1) Cristo é a “religação subsistente”. Ora, o Verbo não se encarnou somente num indivíduo singular e socialmente determinado, mas também numa realidade humana biograficamente constituída²⁷², isto é, o Verbo precisou constituir «seu ser substantivo». Empregando o dualismo «personeidade» e «personalidade», Zubiri afirma que «a personeidade de Cristo, desde o primeiro momento de sua concepção, é consubstancial a Deus, porém sua personalidade não foi consubstancial: precisou ir se fazendo ao longo de sua vida»²⁷³. Esta realização é uma experiência²⁷⁴ da “religação” subsistente, na qual ele consiste. O poder do real, que impele Cristo a construir seu ser substantivo, é a vontade do Pai, a quem obedece. Por estar «inserido na processão geradora do Verbo, sua realização biográfica é justamente a “religação subsistente”»²⁷⁵. (2) Cristo é a “revelação subsistente”²⁷⁶. Como a experiência humana é sempre manifestadora, «toda a vida de Cristo... foi pura e simplesmente a manifestação do que ele é como Filho e, por conseguinte, do que o Pai é enquanto Pai»²⁷⁷. (3) Cristo é o «sacramento subsis-

tente». Sua humanidade é a humanidade de um Verbo encarnado, é sagrada. Suas próprias vicissitudes humanas, resumidas na morte e ressurreição, foram sinais da vontade do Pai²⁷⁸. Portanto, a sacramentalidade subsistente de Cristo consiste na repetição de sua morte e de ressurreição no nosso espírito fazendo-nos cristãos, *alter Christus*²⁷⁹.

A vida que Cristo plasma real e efetivamente nos cristãos²⁸⁰, segundo Zubiri, acontece pelo Batismo e pela Eucaristia. (1) O Batismo é a «re-atualização sacramental da morte e ressurreição de Cristo» em cada um de nós. «É o ato formal de minha incorporação a Cristo»²⁸¹. Estrutura-se em quatro momentos, cada qual fundado no anterior: a incorporação a Cristo, o perdão dos pecados, a presença trinitária de Deus em mim e a implantação de um novo modo de vida²⁸². (2) «A Eucaristia é a plenitude da vida de um cristão». «É a plenitude da vida de Cristo em nós»²⁸³, sua doação plena. Por isso, o Batismo representa a iniciação, e a Eucaristia a plenitude do Cristianismo²⁸⁴.

A celebração da Eucaristia estrutura-se em três momentos: uma «ação de graças pelo passado (ἀνάμνησις); «uma recordação que atualiza, que torna presente, em sua realidade, a Aliança passada»; «uma bênção para o futuro»²⁸⁵. Não se trata unicamente de recordação, mas de renovação de um Pacto «comendo». A Eucaristia é uma realidade de tipo alimentar²⁸⁶, convertida «real e fisicamente»²⁸⁷. Zubiri aprofunda a questão da «conversão» em três perspectivas: conversão de sentido²⁸⁸, conversão de «condição»²⁸⁹ e conversão de «realidade nua»²⁹⁰.

Nosso Autor aprofunda também «o modo da presença real»²⁹¹. Cristo não está localizado no pão, mas sim «atualizado» nele²⁹². «Como o princípio de atualidade no homem é o corpo, é corporeidade (e Cristo é homem), resulta que o pão-alimento, como princípio de atualidade de Cristo, é corpo de Cristo»²⁹³.

A essência formal da Eucaristia não se esgota na presença real²⁹⁴. Em «Reflexões Teológicas sobre la Eucaristia», Zubiri também aponta para a Eucaristia como

«banquete», pois Cristo é princípio de vida por manducação (cf. Mt 26,26). No banquete eucarístico, a «atualidade» (presença) comum de Cristo e dos comensais não é pura comunidade, mas comunhão: «Cristo se faz atual em mim e eu me faço atual em Cristo»²⁹⁵. Conseqüentemente, todos os homens ficamos unificados²⁹⁶, «concorpóreos» em Cristo (1Cor 12,12-31)²⁹⁷.

5. A unidade dos fiéis: Igreja e Escatologia

Tudo o que se pode dizer da Igreja está essencial, fundamental e radicalmente baseado na idéia de sacramentalidade²⁹⁸: Cristo é o sacramento subsistente; a Igreja é sacramento radical enquanto a sua vida é a vida do próprio Cristo; os sacramentos são identicamente as ações da própria vida de Cristo²⁹⁹. Em virtude «desta realidade sacramental outorgada por Cristo», a Igreja é «uma unidade “coerencial” entre todos os homens»³⁰⁰. Zubiri se vale de três conceitos para explicitar a índole interna da Igreja, isto é, a unidade³⁰¹: «mesmidade» (*mismidad*), comunhão de pessoas fundada em Cristo e corporeidade.

Os cristãos participam na mesma fé, na mesma crença e na mesma atuação da divindade, isto é, são «mesmos» (cf. Ef 4,5). A Igreja é «uma comunhão de pessoas... fundada na dimensão da entrega», que, por sua vez, está alicerçada na própria pessoa de Cristo. É «uma comunhão pessoal em e por Cristo», cuja expressão suprema é a «comunhão dos santos»³⁰². O conceito de «corpo» expressa justamente essa pertença da comunhão das pessoas à realidade de Cristo.

De acordo com Zubiri, há uma unidade processual entre Igreja e Reino de Deus³⁰³. Tal unidade significa que «a realização efetiva e fática do Reino de Deus é o desenvolvimento histórico daquilo que constitui radicalmente a própria origem da humanidade: a projeção *ad extra* da vida trinitária». «É o ἑοξατον, o término ao qual tende o processo histórico do povo de Deus»³⁰⁴. Por conseguinte, é a comunhão no corpo de Cristo, é a «deiformidade» de todos os homens na unidade com Cristo.

6. Revelação e dogma

Evidentemente, há uma distinção histórica entre revelação e dogma³⁰⁵. «A definição dogmática não é uma ação na qual a Igreja define a revelação, mas, pura e simplesmente, Cristo definindo-se a si mesmo», ao longo das circunstâncias históricas. É Cristo constituindo-se em *σῶμα* no corpo da Igreja³⁰⁶. Neste sentido, a infalibilidade da Igreja é a *infallibilitas corporis Christi*, constituída pela *infallibilitas credendi*³⁰⁷ e pela *infallibilitas docendi*³⁰⁸.

Para Zubiri, a historicização da revelação tem dois significados: o primeiro, que «nenhum dogma é solidário da situação que vislumbrou os conceitos que nela se formulam», isto é, que todo o dogma, uma vez definido, é verdade não só para todos, como também para sempre³⁰⁹; o segundo, que «a história do dogma está definitivamente inconcluída»³¹⁰, já que não se pode pretender que a fórmula dogmática anunciada esteja absolutamente adequada àquilo que quer definir, e muito menos que as possibilidades de uma inteligência interna do depósito estejam esgotadas.

A revelação é a manifestação de Deus ou de algo que Ele comunica aos homens. É *illuminatio supernaturalis*, pois envolve um momento intelectual³¹¹, e *lumen vitae*, pois é princípio de vida³¹². Assim, a «revelação inicial» é doação íntima da realidade revelada enquanto realidade (anterior às fórmulas positivamente rigorosas), que se faz princípio da vida humana em e a partir dessa realidade³¹³.

A “revelação inicial” evolui por duas razões: (1) sendo uma iluminação da inteligência para apreender de modo diferente o que, ordinariamente, o homem apreende através dos meios humanos, a revelação não dispensa – antes, requer – o trabalho positivo de reflexão e discernimento dos acontecimentos da vida³¹⁴. (2) É uma doação oferecida ao homem para que ele se aproprie dela e, ao ser apropriada, apodera-se dele. Ora, como tal apoderamento não se produz instantaneamente e por igual, nem homogeneamente em todos os

homens e em todas as sociedades, a revelação é constitutivamente «progressiva»³¹⁵, em triplo sentido: «progresso teológico», enquanto o intelecto humano vai adquirindo maior inteligência da revelação, e esta vai tomando conta do intelecto humano³¹⁶; «progresso teologal» ou religioso, porque, enquanto vai se apoderando do homem, a revelação transforma sua vida religiosa³¹⁷; e «progresso real», que afeta a própria revelação, enquanto as definições dogmáticas são «um modo maior de estar revelado»³¹⁸.

Para Zubiri, «a revelação é constitutivamente progressiva porque se apodera dos homens em forma de tradição»³¹⁹. A “entrega” histórica é a única forma que Deus tem de continuar sendo a possibilidade de suas vidas³²⁰. Esta tradição possui três dimensões: tradição constituinte (*de-positum*), tradição “continuada” (*propositum*) e tradição “progrecente” (*superpositum*). (1) Tradição constituinte: trata-se da revelação, enquanto realidade divina manifestada, *positum*, e da fixação em *depositum*³²¹. (2) «Tradição “continuada” é a Igreja ensinando, por reatualização das realidades manifestadas, as possibilidades de vida divina que se oferecem no depósito revelado»³²². (3) «Tradição “progrecente” é formalmente a re-atualização da realidade manifestada enquanto realidade que, desde si mesma e pelo que tem de realidade manifestada (não necessariamente “enunciada”), é fonte de um maior estar manifestado»³²³.

A evolução parte de um «substrato» (estruturas) que dá lugar a algo novo por estar imerso numa «situação», cuja função é «desvelar» a riqueza atual de tal substrato³²⁴. «Evolução» aponta para “mesmidade” em manifestações diferentes», para «aspectualização em conservação de sentido»³²⁵. Progresso aponta para o «acréscimo», bem percebido, sobretudo na «idéia de Deus» e de «messianismo».

O depósito revelado, enquanto conteúdo, está concluído³²⁶. Tal “conclusividade” (*conclusividad*) aporta à revelação uma estrita «unidade», «plenitude» e um caráter positivo de «exigência» de ulterior manifes-

tação. Por ser completa, a revelação possui uma espécie de pressão interna para dar de si a partir de si mesma, por seus próprios meios³²⁷. Logo: «"conclusividade" é plenitude manifestativa e exigência intrínseca de melhor manifestação formal»³²⁸. Contudo, enquanto forma, o depósito revelado ainda não é pleno³²⁹. A revelação, por estar sempre "situada", busca um modo melhor de dar de si e de estar manifestada. Busca um novo "aspecto". Não é um acréscimo de realidade, mas um maior desvelamento de algo já completo e concluído em seu conteúdo como realidade»³³⁰.

A evolução da revelação propõe o «problema da legitimidade»³³¹. Como «discernir, em cada passo, os tipos de evolução, isto é, se a novidade em questão é aspectualização ou transformação»? O primeiro critério apontado por Zubiri é o "con-senso": a «unanimidade de fé em toda a Igreja»³³². «Não é somente coincidência numa mesma crença, mas crença que se sabe compartilhada, co-sentida e professada como tal»³³³. O segundo critério aponta à "continuação": «unanimidade em manter-se firme no mesmo ensinamento "recebido"». «É a unanimidade com que "todos" (*quoad ab omnibus*), "em todas as partes" (*quoad ubique*) e "sempre" (*quoad semper*) crêem que a doutrina em questão foi ensinada pelos apóstolos», e é professada como tal³³⁴. O terceiro critério é a «unidade de "manifestação"», isto é, «unidade de "conspiração"», «unidade acordante de aspirações, de tendência para algo»³³⁵. «É uma convergência aspirada e professada como tal»³³⁶.

IV. Algumas conclusões

Na presente pesquisa procuramos sintetizar claramente as teses zubirianas contidas na sua "trilogia teológica". No final, depois de ter realizado o trabalho, vemos que só conseguimos manifestar a profundidade do pensamento zubiriano, o rigor de sua argumentação e a exaustiva precisão dos termos utilizados.

Em toda a sua obra, Zubiri procura romper com o universo escolástico e com o conceptualismo ocidental. Pretende alcançar a realidade das coisas, porque somente a partir de uma filosofia da realidade é que se pode adentrar o que mais nos importa: a realidade humana³³⁷.

No que se refere a Deus, tudo inicia no fato imediatamente constatável da "religação", baseado na força de imposição das coisas. Tal fato nos propõe o "problema de Deus". A "religação" abre uma via para que a razão vá para além da apreensão. Partindo da "religação", a razão esboça Deus como realidade absolutamente absoluta, como possível fundamento da "religação" ao poder do real. Segue-se a experiência de Deus, através da qual a realidade aprovará ou reprovará o esboço de Deus construído pela razão. O essencial está na compenetração entre o homem e a realidade divina e na conformação do primeiro ao fazer-se a sua vida: inclui a doação de Deus e a entrega do homem³³⁸.

Uma de suas teses sobre Deus mais discutíveis nasce da sua vontade de superar dois riscos: evitar um Deus alheio/estranho ao mundo e evitar a diluição da transcendência na imanência. Assim, Zubiri chega a afirmar que «Deus é intramundano», que a transcendência de Deus é acessível "no" mundo. A solução apresentada por J. Sáez Cruz reside na distinção conceptual, sustentada por Zubiri, entre "mundanidade" (*mundanidad*) e "mundo". É uma distinção discutível, mas que, de qualquer forma, volatiliza a suspeita de "panteísmo"³³⁹.

As idéias teológicas de Zubiri começam antes da sua etapa metafísica, unanimemente considerada a sua etapa madura. Embora o pensador basco não tenha conseguido desenvolvê-las plenamente, tais idéias são o ápice de sua metafísica. Conforme E. Solari, «Zubiri sintetiza praticamente todos os elementos de sua própria filosofia no problema de Deus»³⁴⁰. Na segunda e na terceira partes da sua "trilogia teológica", Zubiri defende que a história das religiões – enquanto experiência teológica da humanidade – é a "plasmação da reli-

gação”, e que o cristianismo – como divini-
zação da via da transcendência e religião

de deformação – é a transcendência histó-
rica da religião³⁴¹.

Notas

- ¹ *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Nacional (1944) Alianza Editorial 1999¹¹, p. 27-53. Daqui em diante, simplesmente NHD.
- ² Cf. T. URDANOZ, «Boletín de Filosofía Existencial: en torno al existencialismo en España»: *La ciencia tomista* 71 (1946), p. 155.
- ³ Um exemplo é o último estudo de NHD (455-542), uma investigação teológica sobre «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología Paulina».
- ⁴ Interessava-lhe indagar como são as coisas, como são em realidade e como são na realidade. Tais indagações resultaram na trilogia *Inteligencia Sentiente* (*Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y Razón* (1983) (cf. também A. BABOLIN, «Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d'oggi»: *Aquinas* 15 (1972), p. 22-23).
- ⁵ Investigador que considerava mais aos problemas que a aceitação do problema e possíveis soluções pelo público. Não buscava os problemas que interessavam ao público, mas os que a realidade lhe apresentava.
- ⁶ Na tarefa de pensar e, sobretudo, na hora de oferecer os resultados ao público. Era implacável com seus escritos. Dali sua permanente inconformidade ao perceber que a verdade entrevista lhe escapava na hora de plasmá-la em conceitos.
- ⁷ I. Ellacuría chega a elencar uma infinidade de passagens da trilogia *Inteligencia Sentiente* em que Zubiri revela sua postura crítica («Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri»: *Estudios Centroamericanos* 421-422 (1983) 965-983, p. 974; cf. Capítulo I, nota 37).
- ⁸ *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, (1980) 1984³, p. 86, 167-168, 224-225. Daqui em diante, simplesmente IS.
- ⁹ IS 225-226.
- ¹⁰ *Sobre el Hombre* 457; *Sobre el Sentimiento y la Volición* 377; *Espacio, Tiempo, Materia* 170, 413, 591; *Escritos Menores* 146.
- ¹¹ Zubiri sente o que qualifica como a «completa y definitiva bancarrota» da modernidade

- dominada por um «mecanismo matemático e idealista a base de uma teoria subjetivista» (*Primeros escritos [1921-1926]*. (Edição de Antonio Pintor Ramos). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999, p. 81, 86).
- ¹² A. PINTOR RAMOS, *Realidad y Verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, p.38; IDEM, *Génesis y formación de la filosofía Zubiri*, Salamanca 1996³, p. 50, 53.
- ¹³ *Primeros escritos [1921-1926]*. (Edição de Antonio Pintor Ramos). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999, p. 112, 151; cf. A. PINTOR RAMOS, «Zubiri y la fenomenología»: *Realitas III-IV*, Madrid 1979, p. 389-565, p. 562; cf. ID., *Realidad y Verdad, op. cit.*, p. 38; cf. ID., «Ni intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9 (1982) 201-218, p. 203.
- ¹⁴ NHD 14.
- ¹⁵ NHD 286.
- ¹⁶ *Sobre la esencia*, Madrid: SEP, (1962), Alianza Editorial, 1985⁵, p. 6. Daqui em diante, simplesmente SE.
- ¹⁷ *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, 1983, p. 13, 146, 173, 176, 181. Daqui em diante, simplesmente IR.
- ¹⁸ IS 13; IR 12, 13, 146, 173, 176, 181, 275.
- ¹⁹ IR 14, 62, 126, 167, 169, 191, 225, 255, 256, 267, 276, 278.
- ²⁰ Cf. SE; *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, (1989) 1995² (EDR); «Respectividad de lo real»: *Realitas. III-IV* (1976-1979), Madrid, 1979, p. 13-43; cf. I. ELLACURÍA, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 978.
- ²¹ *El problema filosófico de la historia de las religiones*. (Edição de Antonio González). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 365 (PFHR); cf. PFHR 337-347; cf. J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Roma 1997, p. 255.
- ²² *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editó-

- rial/SEP, (1984) 1998⁶ (HD); *El problema filosófico de la historia de las religiones*, (Edição de Antonio González), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993 (PFHR); *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, (Edição de Antonio González), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1997 (PTHC).
- ²³ Cf. A. BABOLIN, «Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d'oggi»: *Aquinas* 15 (1972), p. 24.
- ²⁴ *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, (1984) 1998⁶, p. 111, 123, 127, 130-131, 151-152, 160, 165, 261, 221-222, 295. Daqui em diante, simplemente HD.
- ²⁵ HD 151.
- ²⁶ Cf. E. RIVERA, «Miguel de Unamuno y X. Zubiri ante el problema de Dios: convergencias y contrastes»: *Unamuno y Dios*, Madrid 1985, p. 70-71; cf. I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 2 (1975), p. 82.
- ²⁷ SE 144ss, 103, 188ss; *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, 1986, p. 46-49, 63-64, 68ss, 87, 455, 462-465, 481-494, 543, 579, 589 (SH); *Sobre la Realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2001, p. 59 (SR).
- ²⁸ X. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo»: *Salesianum* XXXVI (1974), p. 481-482.
- ²⁹ HD 136; SH 334, 501-502, 515, 522, 538.
- ³⁰ SE 515, 507.
- ³¹ SE 451-452, 500-503.
- ³² NHD 365.
- ³³ HD 22-23, 45, 135.
- ³⁴ SE 173, 503-504.
- ³⁵ HD 46, 47, 57, 61, 66-67, 104, 317, 327, 330; SH 40, 236, 243, 245, 270, 274, 575; SE 173; SH 40, 46, 129, 236, 243, 245, 270, 274, 479, 480, 505, 525, 575-576; EDR 206s, 211, 218.
- ³⁶ Cf. I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 2 (1975), p. 100-135.
- ³⁷ Cf. HD 49, 136.
- ³⁸ SH 190-191; SR 214, 215, 216, 238.
- ³⁹ SH 113, 127, 153, 160, 360; SR 214-26; EDR 224s; X. ZUBIRI, «El problema Del hombre»: *Índice de Artes y Letras* 120 (1959) 3-4, p. 4.
- ⁴⁰ HD 50-51, 136; SH 429.
- ⁴¹ HD 137; SH 553.
- ⁴² HD 13.
- ⁴³ Cf. X. ZUBIRI, «Introducción al problema de Dios»: NHD 411-414, 431s, 441, 450, 479, 486, 494; HD 89-91, 110, 156-158; PFHR 43-53; PTHC 304.
- ⁴⁴ J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato, y otros estudios*, Madrid 1944, p. 47.
- ⁴⁵ Cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, p. 173-183; 230- 236; 251-254; cf. T. URDANOZ, «Boletín de filosofía existencial: en torno al existencialismo en España»: *La ciencia tomista* 71 (1946) 116-162.
- ⁴⁶ Cf. HD 12.
- ⁴⁷ Cf. HD 371.
- ⁴⁸ Cf. HD 375.
- ⁴⁹ NHD 429-430, 443; HD 12; PFHR 191.
- ⁵⁰ Cf. X. ZUBIRI, «Introducción al problema de Dios»: NHD 412.
- ⁵¹ NHD 427.
- ⁵² Cf. X. ZUBIRI, «En torno al problema de Dios»: NHD 427-428; cf. T. URDANOZ, «Boletín de Filosofía Existencial: en torno al existencialismo en España»: *La ciencia tomista* 71 (1946), p. 151.
- ⁵³ HD 99, 100, 146.
- ⁵⁴ PFHR 304.
- ⁵⁵ HD 108-110, 251, 255.
- ⁵⁶ IS 13.
- ⁵⁷ Cf. A. PINTOR RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía Zubiri*, op. cit., p. 127.
- ⁵⁸ IS 13; SE 413; HD 35-36, 135; SH 68-69, 72, 168, 501, 532, 538; SR 33, 35, 39, 51, 94, 97, 195, 218, 226, 235, 244, 255, 258, 259.
- ⁵⁹ IS 13; HD 39.
- ⁶⁰ HD 34-35.
- ⁶¹ SH 22-26, 37-41, 43, 57, 153, 345, 489.
- ⁶² SH 11-12, 22-41, 630, 631; NHD 428.
- ⁶³ HD 82.
- ⁶⁴ HD 81, 138.
- ⁶⁵ NHD 427; HD 81-82.
- ⁶⁶ IR 46; HD 81.
- ⁶⁷ HD 82-84, 88, 139.
- ⁶⁸ NHD 317.
- ⁶⁹ HD 86-87, 93.

-
- 70 HD 93, 128.
 71 HD 95, 377-378; SH 570, 576.
 72 HD 96.
 73 HD 45, 95, 97, 141, 144.
 74 HD 110; PFHR 62.
 75 NHD 322.
 76 HD 110, 130, 158-159, 427; cf. C. DÍAZ, «El hombre y Dios en Xavier Zubiri»: *Revista Agustiniana* 34 (1993) 165-193, p. 169s.
 77 HD 116, PFHR 191, 258.
 78 HD 134.
 79 HD 230.
 80 HD 125.
 81 HD 121, 127; cf. C. ANIZ IRIARTE, «Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri»: *Estudios Filosóficos* 35 (1986) 237-268, p. 246.
 82 HD 132.
 83 HD 128.
 84 HD 135, 156, 194, 186.
 85 HD 230.
 86 HD 128.
 87 HD 203.
 88 HD 326, 327.
 89 Cf. J. SÁEZ CRUZ, «Mundinidad y transcendência de Dios em Xavier Zubiri»: *Burgense* 33 (1992) 467-525, p. 471.
 90 HD 189-190; cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y Fe: el conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri»: *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 141-171, p. 147.
 91 HD 175.
 92 IR 31, 63.
 93 IS 184-185.
 94 HD 176.
 95 HD 156.
 96 HD 161; PFHR 258.
 97 HD 355; cf. HD 160-161.
 98 HD 356, 365.
 99 Cf. HD 95, 356-362.
 100 Cf. HD 319-324.
 101 NHD 434-436; cf. Cf. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, p. 231, 233.
 102 HD 154, 327.
 103 HD 212, 221; PFHR 81, 83.
 104 HD 216-217.
 105 HD 354.
 106 HD 161, 354; PFHR 250.
 107 HD 355.
 108 HD 363.
 109 HD 238; 244.
 110 HD 245-258.
 111 HD 334; cf. HD 330.
 112 HD 330-331.
 113 HD 331.
 114 HD 274-275.
 115 HD 277-280.
 116 HD 281.
 117 NHD 449.
 118 HD 343.
 119 HD 365.
 120 J. SÁEZ CRUZ, «La verdad de la historia de las religiones según X. Zubiri»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXII (1995) 340-364, p. 345.
 121 PFHR 11-12.
 122 Cf. PFHR 17, 90-91; cf. E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1982, p. 597s.
 123 PFHR 18; R. OTTO, *Il sacro*, Milano 1966.
 124 PFHR 58-59.
 125 PFHR 26, 93.
 126 PFHR 27.
 127 PFHR 86.
 128 PFHR 87.
 129 PFHR 183; cf. A. SAVIGNANO, «Filosofia della religione in area ispanica»: *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Brescia 2000, p. 194; *Id.*, «La dimensione teologale dell'uomo e la teologia fondamentale in Xavier Zubiri»: *Aquinas* 37/1 (1994) 59-87, p. 80.
 130 PFHR 94.
 131 PFHR 99.
 132 PFHR 100.
 133 *Ibidem.*
 134 PFHR 106, 107.
 135 PFHR 100.
 136 PFHR 147.
 137 PFHR 148, 365.

- ¹³⁸ PFHR 124; PTHC 576.
- ¹³⁹ PFHR 116-119; cf. X. PIKAZA; N. SILANES (dir.), *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano*, Salamanca 1992. Verbete: «Religión, religiones».
- ¹⁴⁰ PFHR 121.
- ¹⁴¹ PFHR 137-141, 151.
- ¹⁴² PFHR 137-138.
- ¹⁴³ HD 175, 353; PFHR 137-139; cf. J. CORTÉS MORATÓ; A. MARTÍNEZ RIU, *Diccionario de Filosofía en CDROM: autores, conceptos, textos*, Barcelona 1996, verbete: «Panteísmo».
- ¹⁴⁴ PFHR 139-140.
- ¹⁴⁵ PFHR 149, 299.
- ¹⁴⁶ PFHR 149-150, 300.
- ¹⁴⁷ IS 229-246; IL 213-336; IR 258-320; PTHC 131; cf. PFHR 153, nota 1.
- ¹⁴⁸ PFHR 154.
- ¹⁴⁹ PFHR 155.
- ¹⁵⁰ PFHR 156; PTHC 255.
- ¹⁵¹ PFHR 157.
- ¹⁵² Cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 4; cf. ID., *Lumen Gentium* 1.
- ¹⁵³ PFHR 157, 159, 299-300.
- ¹⁵⁴ PFHR 158.
- ¹⁵⁵ PFHR 161.
- ¹⁵⁶ PFHR 257, 283; HD 263-264.
- ¹⁵⁷ PFHR 193.
- ¹⁵⁸ PFHR 182.
- ¹⁵⁹ PFHR 183, 193; cf. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2001, p. 47s.
- ¹⁶⁰ PFHR 183.
- ¹⁶¹ PFHR 184.
- ¹⁶² PFHR 193, 194, 200, 357.
- ¹⁶³ PFHR 191-192.
- ¹⁶⁴ PFHR 169.
- ¹⁶⁵ PFHR 178.
- ¹⁶⁶ PFHR 200.
- ¹⁶⁷ PFHR 202.
- ¹⁶⁸ PFHR 201, 206.
- ¹⁶⁹ PFHR 202.
- ¹⁷⁰ Cf. V. M. TIRADO, «La Historia de las Religiones: senda inquiriente hacia el enigma»: *Communio* (Madrid) 2ª época, 15 (1993) 557-560, p. 559.
- ¹⁷¹ PFHR 212.
- ¹⁷² PFHR 217.
- ¹⁷³ PFHR 219.
- ¹⁷⁴ PFHR 221.
- ¹⁷⁵ PFHR 226.
- ¹⁷⁶ PFHR 227.
- ¹⁷⁷ PFHR 229-230.
- ¹⁷⁸ HD 380; cf. PFHR 137-142, 150-164, 165-179, 185-195, 199-203, 206, 235.
- ¹⁷⁹ Cf. PFHR 137-142.
- ¹⁸⁰ PFHR 68.
- ¹⁸¹ PFHR 246.
- ¹⁸² PFHR 250.
- ¹⁸³ PFHR 251-252.
- ¹⁸⁴ PFHR 252.
- ¹⁸⁵ PFHR 251; HD 381.
- ¹⁸⁶ PFHR 252, 253.
- ¹⁸⁷ PFHR 253.
- ¹⁸⁸ PFHR 254-255.
- ¹⁸⁹ PFHR 257.
- ¹⁹⁰ PFHR 263; PTHC 91-92.
- ¹⁹¹ DH 3421; cf. DH 2020.
- ¹⁹² PFHR 267; PTHC 92, 469, 480, 566, 584.
- ¹⁹³ PFHR 267; PTHC 250-251, 470, 571-572, 605; cf. J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967, p. 184; cf. B. SESBOÛÉ (dir.), *Storia dei dogmi*, vol. IV, Casale Monferrato 1998, p. 360.
- ¹⁹⁴ PFHR 275-277.
- ¹⁹⁵ PFHR 271; cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 2.
- ¹⁹⁶ DH 151, 154, 284, 451, 1332.
- ¹⁹⁷ PFHR 273.
- ¹⁹⁸ PFHR 274.
- ¹⁹⁹ IRINEU DE LIÃO, *Contro le eresie*, III, 18, 7: E. BELLINI (org.), *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981, p. 277. A geração humana de Cristo já é atestada em INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ai Tralliani*, IX, 1-2: A. QUACQUARELLI (org.), *I Padri Apostolici*, Roma 1981, p. 118, mas se pode acrescentar: JUSTINO, *I Apologia*, 21, 1: C. BURINI (org.), *Gli Apologeti Greci*, Roma 1986, p. 102; *Ibid.*, 31, 7 e 46, 5, p. 111 e 126; IRINEU DE LIÃO, *Contro le eresie*, III, 4, 2, *op. cit.*, p. 220; TERTULIANO, *Contro Prassea*, 2, 1: C. MORESCHINI (org.), *Opere scelte di Tertulliano*, Torino 1974, p. 946.
- ²⁰⁰ DH 30, 36, 40, 51, 55, 60-64, 71-76, 105, 125s, 144, 146, 150, 188s, 300, 302, 325, 367-369, 421-426, 428-432, 434, 441s, 451,

- 453, 470, 485, 487, 490s, 501, 525-538, 542s, 546-548, 680s, 790s, 851s, 1330s.
- ²⁰¹ PFHR 282, 283, 291, 294, 297; cf. DH 3009, 3013s, 3033, 3016; *Fides et Ratio* 67; cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Salamanca 2001⁴, p. 198-201.
- ²⁰² PFHR 324.
- ²⁰³ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS, Documento *Diálogo e Anúncio* 29, 85.
- ²⁰⁴ PFHR 329, 330.
- ²⁰⁵ PFHR 331, 334, 337-338, 351, 352, 353, 356; PTHC 76, 219.
- ²⁰⁶ PFHR 331, 332, 333, 334, 349, 350.
- ²⁰⁷ PFHR 340-341.
- ²⁰⁸ PFHR 343.
- ²⁰⁹ PFHR 343.
- ²¹⁰ PFHR 345-346.
- ²¹¹ PTHC: contracapa.
- ²¹² A. GONZÁLEZ, «Presentación»: PTHC 9.
- ²¹³ PTHC 329-331.
- ²¹⁴ PTHC 87.
- ²¹⁵ PTHC 485.
- ²¹⁶ HD 381.
- ²¹⁷ A temática do Cristianismo como religião de “dei-formidade” é exaustivamente abordada por X. ZUBIRI em PFHR: revelação como manifestação da conformação teologal do ser inteiro do homem (p. 37-39); como ocorre a deiformação (p. 205ss); vontade de deiformação biográfica, histórica e original de Deus nas essências abertas, isto é, no homem (p. 228-231); Encarnação “por y para la deiformidad humana” (p. 313-317); “Iglesia es pura y simplemente la deiformidad derivada de Cristo (p. 441-446); “glória es la deiformidad plenaria y positiva” (p. 450-452); enfim, “toda deiformidad se halla fundada en Cristo, toda vida personal es una opción respecto de Cristo, y la historia entera es un proceso hacia Cristo y desde Cristo: es el Cristianismo” (p. 616).
- ²¹⁸ PTHC 172, 175-177.
- ²¹⁹ O Concílio Vaticano II fala de três formas de diálogo com os que estão fora dos limites visíveis da Igreja Católica: o diálogo ecumênico (UR), o diálogo inter-religioso (NA e AG) e o diálogo com o mundo (GS). O diálogo ecumênico é restrito ao tema do restabelecimento da unidade (*Unitatis Redintegratio*) entre os cristãos. Nele, «cada qual explica mais profundamente a doutrina da sua Comunhão e apresenta perspicuamente suas características» (UR 4). Quando realizado com abertura e igualdade, leva a uma melhor compreensão mútua (UR 9), e impulsiona todos «a um conhecimento mais profundo e uma manifestação mais clara das investigáveis riquezas de Cristo» (UR 11). No diálogo inter-religioso, os crentes das várias religiões, convencidos da verdade de suas respectivas crenças, dialogam sobre os conteúdos e as consequências de suas convicções religiosas com pessoas que creem de maneira diferente. As motivações são várias: resolver certas tensões entre seguidores de religiões diferentes, responsabilidade cívica para defender juntos certos direitos humanos, busca da convivência de culturas diferentes e, por fim, intercâmbio de experiências religiosas no caminho de busca da verdade, na caridade (cf. W. HENN, «Diálogo Ecumênico»; «Diálogo Interreligioso»; «Ecumenismo»: L. PACOMIO; V. MANCUSO, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella 1995, p. 259-260; 260-261; 291-293).
- ²²⁰ PTHC 60.
- ²²¹ PTHC 54, 60.
- ²²² PTHC 55-56; cf. PTHC 60; DH 76, 250, 253, 272, 292-295, 297, 302, 317, 358-359, 368, 402, 413, 425, 428, 430, 442, 488, 500, 506-509, 534, 543, 548, 555, 561, 564, 619, 681, 1337, 2529.
- ²²³ Zubiri observa que, no homem, o amor está sempre ligado ao desejo, mas que, em «Deus, é real, formal e constitutivamente um êxtase de pura volição e de pura inteligência» (PTHC 61).
- ²²⁴ PTHC 60-61.
- ²²⁵ PTHC 64.
- ²²⁶ PTHC 66.
- ²²⁷ PTHC 70-71.
- ²²⁸ PTHC 71, 480, 481, 483.
- ²²⁹ PTHC 73-74.
- ²³⁰ PTHC 72; DH 3800-3822; *Catecismo* n. 787-796; cf. B. SESBOÜË; J. WOLINSKI, *Storia dei Dogmi, III - I Segni della Salvezza*, Casale Monferrato 1998, p. 452s.
- ²³¹ PTHC 75-76.
- ²³² PTHC 86.

- ²³³ O lugar real e efetivo para o acesso a Deus através de Cristo ocorre justamente no sentido que o Cristo dá à vida, já que ela não se reduz ao que o homem faz e não repousa sobre si mesma (PTHC 82).
- ²³⁴ PTHC 84, 85, 445.
- ²³⁵ PTHC 104-105.
- ²³⁶ PTHC 108; DH 150.
- ²³⁷ DH 125; PTHC 114-116.
- ²³⁸ PTHC 130, 171; HD 168-171.
- ²³⁹ PTHC 131. «O monoteísmo cristão é Deus Pai como princípio uno e único da Trindade toda e do mundo» (PTHC 129, 175).
- ²⁴⁰ PTHC 133.
- ²⁴¹ PTHC 137, 138, 170, 175, 209-210.
- ²⁴² PTHC 123.
- ²⁴³ PTHC 140, 141; Jo 10,30; 10,38; cf. Jo 14,9s; 17,21; 1Cor 2,10s; DH 1331; cf. L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1986⁷, p. 130.
- ²⁴⁴ PTHC 141, 144.
- ²⁴⁵ PTHC 175.
- ²⁴⁶ PTHC 190.
- ²⁴⁷ PTHC 170.
- ²⁴⁸ PTHC 169.
- ²⁴⁹ PTHC 172, 173, 174.
- ²⁵⁰ PTHC 197, 203.
- ²⁵¹ PTHC 198.
- ²⁵² PTHC 199.
- ²⁵³ PTHC 230-231.
- ²⁵⁴ PTHC 202.
- ²⁵⁵ PTHC 204-205.
- ²⁵⁶ PTHC 210-212.
- ²⁵⁷ PTHC 245.
- ²⁵⁸ PTHC 247-260.
- ²⁵⁹ PTHC 259.
- ²⁶⁰ PTHC 248; DH 852, 1332, 1340.
- ²⁶¹ PTHC 250-251; DH 149, 159, 301, 902.
- ²⁶² PTHC 252; DH 595, 615.
- ²⁶³ PTHC 252; DH 252-263.
- ²⁶⁴ PTHC 255-256; DH 302.
- ²⁶⁵ PTHC 258; DH 302, 544, 548, 556.
- ²⁶⁶ PTHC 274.
- ²⁶⁷ PTHC 275.
- ²⁶⁸ PTHC 276.
- ²⁶⁹ PTHC 282.
- ²⁷⁰ PTHC 284.
- ²⁷¹ PTHC 293, 312.
- ²⁷² PTHC 298.
- ²⁷³ PTHC 303.
- ²⁷⁴ IR 222-257.
- ²⁷⁵ PTHC 305-307.
- ²⁷⁶ PTHC 308, 456.
- ²⁷⁷ PTHC 308.
- ²⁷⁸ De fato, o Novo Testamento não fala de dois atos, mas de um: foi crucificado e ressuscitado (cf. Mc 16,6; At 4,10; cf. Rm 6,4-11).
- ²⁷⁹ PTHC 349.
- ²⁸⁰ PTHC 351.
- ²⁸¹ PTHC 351, 352, 353; cf. Vaticano II, *Lumen Gentium* 63; *Ad Gentes* 2, 17; *Sacrosanctum Concilium* 6.
- ²⁸² PTHC 354-357.
- ²⁸³ PTHC 357, 371, 397-421; cf. Vaticano II, *Lumen Gentium* 11; *Presbyterorum Ordinis* 5; cf. *Catecismo* 1324.
- ²⁸⁴ Cf. 1Cor 10,16-17; 12,13; cf. *Catecismo* 1396.
- ²⁸⁵ PTHC 363; cf. *Catecismo* 1346.
- ²⁸⁶ PTHC 399-400.
- ²⁸⁷ PTHC 373.
- ²⁸⁸ PTHC 375, 404-405.
- ²⁸⁹ PTHC 376-377, 405-406.
- ²⁹⁰ PTHC 380-382, 384-385, 387-388, 390-391, 406; SE 11-13.
- ²⁹¹ PTHC 407-416.
- ²⁹² PTHC 415; DH 1652, 1642; *Catecismo* 1376; *Mysterium fidei*: AAS 57 [1965] 766-769.
- ²⁹³ PTHC 409-414.
- ²⁹⁴ Cf. *Catecismo* 1328-1332; cf. Lc 22,19; 1Cor 11,24; Mt 26,26; Mc 14,22; cf. 1Cor 11,20; cf. Mt 14,19; 26,26; 15,36; Mc 8,6.19; 1Cor 10,16-17; 11,24; Lc 24,13-35; At 2,42.46; 20,7.11; cf. 1Cor 11,17-34; Hb 13,15; cf. Sl 116,13.17; 1Pd 2,5; Mt 1,11; cf. 1Cor 10,16-17; *Didaché* 9,5; S. Inácio de Antioquia, *Eph.* 20,2.
- ²⁹⁵ PTHC 419; Jo 6,53; 1Cor 11,27-29; *Catecismo* 1382, 1384, 1385.
- ²⁹⁶ PTHC 395, 420, 441; cf. Jo 6,56; Ef 4,5; 1Cor 10,16-17; *Catecismo* 1391, 1396.
- ²⁹⁷ PTHC 420.
- ²⁹⁸ «Fazei isto em memória de mim» (1Cor 11,24-25; Lc 22,19). Cf. *Catecismo* 774-776;

- cf. *Lumen Gentium* 1, 48; cf. *Gaudium et Spes* 45,1.
- ²⁹⁹ Cf. S. LEÃO MAGNO, *Serm.* 74,2: PL 54,398a; cf. Lc 5,17; 6,19; 8,46; *Catecismo* 1115, 1116).
- ³⁰⁰ PTHC 396.
- ³⁰¹ PTHC 430; cf. Jo 17,21.
- ³⁰² PTHC 435-436; cf. *Catecismo* 946-948; cf. NICETAS, *Expl. Symb* 10: PL 52,871B; S. TOMÁS DE AQUINO, *Symb.* 13.
- ³⁰³ PTHC 443-444.
- ³⁰⁴ PTHC 446.
- ³⁰⁵ PFHR 307.
- ³⁰⁶ PTHC 480, 481, 483, 574.
- ³⁰⁷ PTHC 482.
- ³⁰⁸ PFHR 317.
- ³⁰⁹ PFHR 318, 471, 595.
- ³¹⁰ PFHR 320; DH 2905, 3020, 3886, 4410-4413; Vaticano II, *Dei Verbum* 8, 9, 10; *Gaudium et spes* 58, 62.
- ³¹¹ PTHC 489.
- ³¹² PTHC 494-495.
- ³¹³ PTHC 455, 495-496, 498, 567.
- ³¹⁴ PTHC 457.
- ³¹⁵ PTHC 499-500, 512.
- ³¹⁶ PTHC 460, 500.
- ³¹⁷ PTHC 461, 501.
- ³¹⁸ PTHC 461-462, 502.
- ³¹⁹ PTHC 512.
- ³²⁰ PTHC 506-507, 511.
- ³²¹ PTHC 512-530; DH 1501, 3006, 4207, 4210-4212.
- ³²² PTHC 535.
- ³²³ PTHC 541.
- ³²⁴ PTHC 551-552.
- ³²⁵ PTHC 552, 583.
- ³²⁶ Cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 4; DH 4204.
- ³²⁷ PTHC 567-569, 571.
- ³²⁸ PTHC 569.
- ³²⁹ Cf. *Catecismo* 66.
- ³³⁰ PTHC 575.
- ³³¹ PTHC 583-613.
- ³³² PTHC 591.
- ³³³ PTHC 606.
- ³³⁴ PTHC 593, 606: «*quoad semper, quoad ubique, quoad ab omnibus*».
- ³³⁵ PTHC 477, 597.
- ³³⁶ PTHC 607.
- ³³⁷ Cf. I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri»: *Realitas II*, Madrid 1976, p. 49-137; ID., *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991; cf. A. PINTOR-RAMOS, «Religación y "prueba" de Dios en Zubiri»: *Razón y Fe* 218 (1988) 319-336; ID., «Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía IX* (1982) 201-218; ID., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994; ID., *Zubiri (1898-1983)*, Madrid 1996; cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986; cf. A. FERRAZ, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid 1995; ID., «Sistematismo de la filosofía zubiriana»: *Del sentido a la realidad*, Madrid 1995; cf. J. BAÑON, «Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad»: *Del sentido a la realidad*, Madrid 1995; cf. ID., *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca 1999.
- ³³⁸ Cf. HD; cf. PINTOR-RAMOS, «Religación y "prueba" de Dios en Zubiri»: *Razón y Fe* 218 (1988) 319-336; cf. D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri»: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 1994, p. 491-503.
- ³³⁹ Cf. J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, p. 17-18, 23; cf. F. ALLUNTIS LEARRETA, «El hombre y Dios, de Xavier Zubiri»: *Verdad y Vida* 44 (1986), p. 74.
- ³⁴⁰ E. SOLARI, «La filosofía de la religión de Xavier Zubiri»: *Revista Agustiniana XLII*, 128 (2001) 517-635, p. 628.
- ³⁴¹ Cf. PFHR; cf. PTHC; cf. A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1993.

Some Thoughts on Metaphor in Cognitive Psychology and Zubiri's Sentient Intelligence

Theo Cope
South China Normal University
Guangzhou, China

Abstract

Cognitive psychologists have advanced a view calling for three fundamental premises: (1) mind is embodied; (2) there is a cognitive unconscious; and (3) thought is metaphorical. It is a physicalist account of cognition and as such asserts that there is a material basis for all entities taken as real within any scientific theory. Zubiri's philosophy of sentient intellection has elements in common with this view but exceed it in breadth and depth. Zubiri bases his philosophy upon a central reality: the intellective human psyche—a modernized version of the rational soul—yet accepts the sentient nature of human intellection. The importance of metaphor is an implicit dimension of sentient intellection. When we avail ourselves of metaphorical thinking, we are enabled to illumine Zubiri's metaphors of intellection: we are *thrust* by reality, must *pause* and think, and comprehend the in-depth reality of things. In this thrusting, we are *impelled* and *retained*—but only after *stepping back*—by the real thing in its field moment. What this real thing is, in reality itself, is a problem *thrown* into our path by field reality to actualize and eventually comprehend. These metaphors present intellection as a dynamic and forceful dimension of human apprehension of reality and are based upon physical and bodily actions.

Resumen

Los psicólogos cognoscitivos han adelantado una teoría que requiere tres premisas fundamentales: (1) la mente es encarnada; (2) hay un cognoscitivo inconsciente; y (3) el pensamiento es metafórico. Es una teoría fisicalista de cognición y como tal afirma que hay una base material para todas las entidades tomadas como real dentro de cualquier teoría científica. La filosofía de inteligencia sentiente tiene elementos en común con esta teoría pero lo excede en anchura y profundidad. Zubiri basa su filosofía en una realidad central: el psique intelectivo humano (versión modernizada del alma racional), pero acepta la naturaleza sentiente de la inteligencia humana. La importancia de metáfora es una dimensión implícita de inteligencia sentiente. Por usar el pensamiento metafórico, podemos iluminar las metáforas zubirianas de intellection: somos *lanzados* por la realidad, tenemos que *detenernos* y debemos pensar, para comprender la realidad profunda de las cosas. En esto lanzamiento, somos impleados y retenidos—pero sólo después de un tomar distancia—por la cosa real en su momento del campo. Lo que esta cosa real es en realidad es un problema lanzado en nuestro camino a través de la realidad del campo para actualizar y en el futuro comprender. Estas metáforas presentan la intellection como una dimensión dinámica y poderosa de aprehension humana de realidad y se basan en acciones físicas y corporales.

I. Introduction

The field of cognitive psychology, like all domains of psychology, is not a unified ap-

proach to comprehending mental or psychological reality. One of the primary challenges facing this field is the diversity of systems of reference used by researchers;

another is how, based upon the twin theses of *scientific realism* and *physicalism* (or *naturalism*) we can account for cognition. Though most of the writers in this field discuss mind and consciousness, there is no consensus as to what these referents actually refer to other than processes that are essential for intellectual understanding. If there is any agreement from a scientific approach to cognition, it would be in one area—a mind-brain parity. Brain states are mind states; brain gives rise to mental processes. The amount of literature written on, and depth of research that has gone into cognitive processes and cognitive development is vast and broad, diffuse and difficult to digest.

While I do not ascribe to many of the assumptions and conclusions of cognitive science, I do think this approach has provided insights into the processes of intellectual understanding of reality. I do fundamentally agree with the neuroscientist Gerald Edelman who asserts that, while it is important to bring mind back into relation with the body, the cognitive approach of relying upon mental *representations* and computer analogies—structures, processes, syntaxes, computation, etc.—is insufficient because it overlooks the complexity of the brain as a biological organism. Edelman writes:

But I must also add that the cognitivist enterprise rests on a set of unexamined assumptions. One of its most curious deficiencies is that it makes only marginal reference to the biological foundations that underlie the mechanisms it purports to explain. The result is a scientific deviation as great as that of the behaviorism it has attempted to supplant. The critical errors underlying this deviation are as unperceived by most cognitive scientists as relativity was before Einstein and heliocentrism was before Copernicus.¹

While this work of Edelman's was published only 15 years ago, it was not accurate that all cognitive approaches ignored the findings of neuroscience. It may have

been dominant, but was not total. It is still true, however, that it is obvious to thinkers in this field that mental processes can be discussed as if they were computations following algorithms. Edelman fundamentally agrees with Lakoff and Johnson's cognitive semantics and avails himself of it in his writings on consciousness.

One who is familiar with Zubiri's philosophy of intelligence may read this and say, "Oh, so it was *obvious* that the mind works like a computer—but it is *only obvious*!" Zubiri presents such a discussion regarding Newton's laws, and asserts that *obviousness* is a mode of intellectual actualization, but it is so only of an *aspect* of the reality in question.² It is obvious that the human mind has aspects like a computer—after all it was the human mind that created it! It is plausible that it is so—"as long as the contrary is not evident."³

Zubiri's *noergics* presents us with a different approach to cognition, as *noesis*, which in his view "is only a dimension of apprehension."⁴ Whereas in the field of cognitive science the emphasis is upon one dimension of apprehension, Zubiri's philosophy enables us to comprehend it more fully. In Lakoff & Johnson's approach to cognitive psychology, the term *cognition* is used:

...in the richest possible sense, to describe any mental operations and structures that are involved in language, meaning, perception, conceptual systems, and reason. Because our conceptual systems and our reason arise from our bodies, we will also use the term *cognitive* for aspects of our sensorimotor system that contribute to our abilities to conceptualize and to reason. Since cognitive operations are largely unconscious, the term *cognitive unconscious* accurately describes all unconscious mental operations concerned with conceptual systems, meaning, inference, and language.⁵

This definition is not accepted by all thinkers in this field. Cognition, as a term, is thus very broad and scientifically it be-

comes problematic for just this reason. There is no agreement what it actually means—even among philosophers who speak of cognition.

While there are similarities between the findings and assumptions of cognitive psychology and Zubiri's noergics, his philosophy exceeds in scope and embraces more fully the biological dimension of intellection. It does so, more importantly, by not reducing it to the brain or body. The intellectual human psyche, i.e. the rational soul, is the reality that apprehends. It must in its present corporeality use the body and its brain to do so, but this psyche is a *sui generis* reality that is not even considered in cognitive science. For Zubiri, one cannot speak of psyche without speaking of organism (body) since the human substantive reality "doesn't 'have' psyche and organism but 'is' psycho-organic, because neither organism nor psyche have by itself any substantivity; only the system has." ⁶ I am not herein discussing the data collected in the attempt to substantiate cognitive science, but considering the supporting philosophy.

In this article, I will discuss an approach to cognitive psychology and brain science that has been spurred by the works of cognitive linguists Lakoff and Johnson. Their work on metaphor has been used as a system of reference in many fields of psychology, linguistics, literature, neuroscience, economics, politics, and even sociology. Their assumptions are, I will demonstrate, resonant with Zubiri's philosophy of intellection in that they take seriously the embodied nature of human cognition, accept that sensory organs contribute to it, and embrace neurological findings. Their work on metaphor will be used to illumine the dynamic nature of Zubiri's philosophy of intelligence, and Zubiri's philosophy will be used to draw out elements of their approach to cognition that are inchoate. Zubiri's philosophy opens a path to explore the in-depth fundament⁷ of what cognition *could be* that cognitive psychology does not.

II. Thinking with metaphors

In this section I will weave back and forth between considering how metaphors are used in Zubiri's philosophy and that of cognitive science and domains inspired by it. I will present some salient metaphors from these approaches without discussing them and I will discuss the approach to metaphor advanced by Lakoff and Johnson and apply it to Zubiri's noergics.

In Zubiri's philosophical works, he discusses metaphor only a little, though he uses metaphors abundantly. Intellectual actualization, when there is a preponderance of evidence, has a weight, 'pondus'. This form of actualization comes with a preponderance of traits with respect to a simple apprehension. It comes after an ambiguous actualization which is realized as doubt—one is doubtful about what is being actualized (is it a dog or a shrub). When one gains more evidence of what the thing is, the actualization is weighted more one way than another (it is a shrub, not a dog) and one affirms it as an opinion. He tells us that this weight "is not just a metaphor introduced ad hoc." ⁸ Often he uses the metaphor of light, informing us that "metaphor is one type of reasoning about things, among others" ⁹ which can lead to a metaphorical measure of reality.

Yet, an undeveloped line of inquiry is how metaphor is more than one type of reasoning—it is a primary form of it and it does not just lead to a metaphorical measure of reality, but provides the scaffolding for our intellectual quests into the in-depth foundation of reality. Every intellection, Zubiri expresses, has two moments: an individual moment and a field moment; each real thing is actualized as real (primordial apprehension), and as what it might be 'in reality' (sentient logos) respective to other real things. This is 'blue' respective to that which is 'green'. The third mode of intellectual actualization is when we affirm what something is 'in reality itself'. A previous intellection of what something is as real and in reality, takes a new mode as being the intellectual support of what something

is in-depth, what it is 'in reality itself.' It "is now the voice of the reality in depth":

That which was previously intellectually known then has the modal function of being that in which this voice resounds. In what was intellectually known in the field resounds the voice of what the real is in depth. This resounding has two aspects. On one hand, it is the sound itself, i.e., the notes of what the field reality, as reality and in reality, is in depth. And this is not some vague metaphor, because to be resonant is in this sense to "notify" reality in depth. And notification is a mode of intellection. But on the other hand, the resonance has a second aspect. Things not only notify, but are also that in which what is notified resounds. They are not just resonances of the real in depth, but also the resonators themselves. And qua resonators, these real things take on that new modal function which is to be principle and canon.¹⁰

As an explanation of what color is in-depth, we have the photon and electromagnetic explanations. Since things give us pause to think, we intellectually search for what is beyond our primordial apprehension—as the photon and electromagnetism is—as well as every other scientific concept that is constructed as an explanation, and forms of literary fiction. We intellectually take concepts, precepts and fictions (all of these being simple apprehensions) and using these as supports, inquire into the in-depth reality of what we apprehend and affirm.

Metaphor, as currently presented and understood, is a structural feature of human discourse and thought. These metaphors derive from 'supradiscursive' and 'subdiscursive' domains: the former is from the 'top-down,' from ideology to various forms of knowledge critique—holism, paradigm shifts, ideas of chaos (in the scientific sense), etc.; the latter derives from 'bottom-up' from the body and our embodied mind.¹¹ Using Zubiri's language, we can assert that metaphors are one method

of declaring what something is in reality, i.e. one mode of *logos*. Though he does not discuss *logos* as a method, as his focus is largely limited to method as a path of reason, he clearly affirms that *logos* is such. "Method is not limited to any special way of access to things: the senses quite as much as the *logos* are methods."¹² Therefore, I affirm that metaphor is a primary method of *logos*, of creating simple apprehensions.

As a primary mode of *logos*, metaphor fulfills a vital function in our sentient intellection—it allows our imagination to conceive what things 'might be' in reality. Conception is a pregnant notion, full of possibilities of what something might be:

A concept is not something primarily logical but something primarily real; it is the "what-concept". A concept formally and physically involves reality; it is "the" physical reality itself as if it were this "what": we conceive what a thing might be in reality. Reality itself, I repeat, is not an intentional but a physical moment, the moment of reality apprehended in primordial apprehension. A concept is, then, reality terminated in a free "what". Hence it is not "concept of reality" but "reality in concept". Then the simple apprehension in respect to intellection at a distance is conception. The concept is what is conceived in the conception. This is not tautological: the concept is the "what" of a thing reduced to a mere terminus of conception.¹³

Without metaphor, scientific progress would be greatly impeded; without metaphor, humanity would not be able to conceive nor to listen to the voice of what things are in reality itself—poetically, religiously, economically, linguistically, anthropologically, theologically, etc. Without metaphor, Zubiri's philosophy of intellection would not help illumine us. It is as if each *forma mentis*, each type of mentality, avails itself of metaphorical intellection *in order to know the depths*. Metaphor in poetry and literature is well documented; theologically and religiously it is clearly

expressed; the fields of the sociology of knowledge and knowledge dynamics highlight this clearly in the sciences and social sciences; cognitive psychology as well as other forms of psychology affirms this as well. Metaphor is a pervasive and necessary mode of sentient intellection.

Metaphor takes some reality from one domain, the *source* domain, and applies it to the *target* domain. In doing so, one derives the metaphor from the field of reality, that is, from the field reality of a given thing. This derivation becomes the support, or foundation, for what the thing in reality could be 'in reality itself'. In its application, the metaphor carries with it inherent possibilities and limitations. When Newton applied the machine metaphor to the structure of the universe, it was obvious that it was an apt fit...but it was only obvious. It was approximate, but not sufficient, that is, it obscured other possibilities of our intellectual understanding of what the universe could be until Einstein and quantum physicists used other metaphors.

Using Zubiri's terminology, we can say that when we apprehend something and search for its in-depth reality, we intellectually search based upon our simple apprehensions. In the dynamic movement which is logos, a gap exists between what the thing is as real and what it is in reality. This gap, Zubiri affirms, is a formal moment of sentient intellection which must be filled in by affirmative intention. "Affirmation fills in the distance between a real thing as real and what it is in reality."¹⁴ When we intellectually progress from what something is in reality to what it could be in reality itself, our simple apprehensions become the support for the in-depth reality. This new mode of intellection, as foundation of what we apprehend, provides us a direction for our search. The direction is given in the concept, metaphor, or conceptual metaphor freely chosen or constructed. From these metaphors, models are constructed in order to endow in-depth reality with its content.

This is what Zubiri calls 'free experience'. "Free experience is a free modifica-

tion of the content of what has been previously intellectually known, but a modification conducted in the ambit of physical reality itself."¹⁵ In-depth reality takes on its content by three modes: modeling or image-making, hypothesizing, or postulating. He avers that we are forced to freely give content to in-depth reality, forced by the imposition of reality.

It is helpful here to briefly state that in Zubiri's noergics, sentient intellection is an impression, the sensing of reality. Sensing has three moments, *affection*: one is affected by what is sensed; *otherness*: what is sensed is other than the apprehending reality—animal or human. He calls this other a 'note'. Third is the *force of imposition*: what is sensed as other imposes itself upon us and arouses the process of sensing. Due to the force of imposition, we are possessed by reality and have an impression of reality, not just stimulation as an animal does. "Reality is imposed upon us with the force of having to endow it with some content."¹⁶ We are forced to endow the content by the three modes listed above. It is not that we create reality, but we create the *content* of reality.

An example will help here: many works on biology or physiology provide a description of various ion channels. There are sodium, potassium, and calcium channels, each having 'gates' which can be 'opened' or 'closed' by heat, acid, or ligands, or by voltage, and allow the passage of the appropriate chemical ion. These channels allow passage of these ions from the outside of a membrane wall to the inside and vice-versa. These channels are composed of proteins. The metaphor of channel is also used to understand mechanoelectrical transduction:

"Channel" was chosen as the metaphorical image to represent the putative passage through which transfer occurs. The originator of the metaphor might have chosen another word, such as "tunnel" or "corridor." Or a substantially different model of the passage might have been chosen, for example, that the ions are somehow

wrapped in a suitable molecular packaging and transferred through like packets. The attributes of channels in our macroscopic, everyday world, particularly their association with water, apparently mapped best onto the bare facts of ion transport as first discovered.¹⁷

By using the channel metaphor, derived from hydrology and water transportation, a new direction was given to understand the in-depth reality of cellular processes and structures. This metaphor was freely chosen, modified as needed to fit cellular dynamics and theories of cells, and new scientific understandings and reasons were provided. Cellular structures have the *content* called ion channels. It is, to be sure, a conceptual metaphor. There are many more examples that one can find, and Brown's (2003) book is a good resource to consider for scientific metaphors.

Metaphor use is even widely affirmed for philosophy. Zubiri asserts that his teacher, Ortega y Gasset, wrote an essay, in which he commented that philosophy has been nourished on two metaphors:

...the first is just this Greek metaphor that man is a fragment of the universe, a thing which is there. And on this his character of *being there* is his other character of knowing founded and based. Knowing is the footprint things leave in human consciousness; knowing is impression.¹⁸

We see in this metaphor the use of another poignant metaphor: knowing is a footprint. Metaphorically, our knowing is also an impression, as a footprint in the sand, a footprint left by the reality of things.

After the philosophy of Descartes "the second metaphor appears, in which man is not a fragment of the universe, but something in whose knowledge there is contained everything that the universe is." But there was a third metaphor that reappeared, he says, after the philosophy of Hegel and Heidegger. This one

...likewise ancient, is imposing its felicitous tyranny, though for how long no one knows. This metaphor does not mean considering human existence either as a fragment of the universe or even as a virtual enveloping of it. Rather, human existence has no other intellectual mission than that of illuminating the being of the universe; man will not consist in being a fragment of the universe, nor its envelopment, but simply in being the authentic, true light of things. Therefore what *things are* they are only by dint of the light of this human existence.¹⁹

This metaphor—that things have being only in the light of human perception—overlooks, he says, that every light needs a luminous source which is, after all, "the presence of the luminous source in the thing illuminated."²⁰ This is the light of reality. And this of idea light, along with that of color, we are told, "are more than simple metaphors. Since the time of Plato they have served as sensible intuition for ontology."²¹ They are indeed not simple metaphors, but complex and profound ones.

In *Dynamic Structure of Reality* he expresses it this way, "first we have the light-source, reality, afterward we have the light, being, and we have the light insofar as it is flowing back over the very light-source from which it emerges, as being flowing back over reality. This back-flow is precisely what constitutes the being of the substantive thing."²² For Zubiri, reality is primary, being is secondary.

We are able to apprehend 'reality' directly while 'being' is apprehended obliquely.

Under the influence of this third metaphor—that things have being only in the light of human perception—even quantum physics gives its ascent. If something is not observable it is not part of nature. If it can be measured—then to this extent it is real. Even if a reality is posited, if it cannot eventually be verified it is set aside as an interesting hypothesis.

In the human sciences, however, the issue is not so clear. There are many postulated realities, hypothetical constructs, and metaphors that can never be observed and verification is often conceptual and statistical. There is even a fundamental reality that has become obscured because it cannot be measured or observed—the human psyche. In cognitive science, metaphor use is pervasive and what is measured are the frequency of metaphorical occurrences. There is no mention of psyche since it cannot be observed, so discussion is of mind and mental processes. Though these cannot be observed, it is assumed that mental processes can be measured. However, measurement is of metaphorical concepts. Let me explain.

With the metaphor of the mind as a computer, it is assumed we can measure: analogical reasoning skills: A is to B as C is to...; how long it takes to encode new information; information-processing capacity; memory storage capacity; information retrieval time; input, output and throughput; semantic nodes and relations, etc. None of these have explicit content but are metaphorical; they are postulated realities. Not that this is new to psychology—in fact one need only look at the metaphors used by Mill, Locke, William James, Freud, Jung, or most other approaches except behaviorism. After the advent of the “Decade of the Brain,” initiated by US President George Bush, Sr. and begun on Jan. 1, 1990, the metaphors began to change: neural weight; pattern-recognition systems; neural networks; topological maps; selective input and output processors; neurochemical *information*; etc. Studies in these areas have been plethora, but they remain largely academic exercises. In order to understand mental processes it is assumed one need only consider these metaphorical processes and neurological correlates.

The brain is seen as not merely an organ that, like other parts of the body, followed physiological constraints and carried out physiological processes—it is taken as the physical basis of the mind that could be measured and that thinks—

the *brain* thinks. The mind became embodied. It is not considered that mental processes are constrained by embodiment, but that embodiment determines the structure of cognition. I will discuss this notion later.

As mentioned previously, Lakoff and Johnson have done substantial work in demonstrating the metaphorical nature of human thought. This work has been built upon by many scientists in various fields and it has inspired others to undertake fMRI studies to investigate the neurological correlates of metaphorical language and thought. These studies indicate that nuclei in the right hemisphere of the brain area more active in the processing of metaphorical thought and sentences and support findings from other neurological studies of persons with right hemisphere damage who have difficulty understanding metaphorical language but no problem with literal language. It may be helpful, for readers who know little about hemispheric differences to note that the right hemisphere has been demonstrated to be more active in non-linear, non-mathematical, and non-logical operations, more active in various forms of imagination, creativity, and music.²³ I mention this to indicate the path taken to demonstrate the reality and influence of metaphor upon human cognition, not to develop it.

From Lakoff and Johnson's (1999) work, I will draw attention to the metaphors for thinking that are relevant to this article. They have delineated multiple metaphors used to describe and discuss mental processes, some harmonious and others inconsistent. Building on the work of Sweetser, and her findings that “mind is a body” metaphor is pervasive, they present four metaphors based on physical functioning: moving, perceiving, manipulating objects, and eating.

As a development of the ‘thinking is moving’ metaphor, we find these:

- The Mind Is A Body
- Thinking Is Moving
- Ideas Are Locations
- Reason Is A Force

- Rational Thought Is Motion That Is Direct, Deliberate, Step-By-Step, and In Accord With The Force Of Reason
- Being Unable To Think Is Being Unable To Move
- A Line Of Thought Is A Path
- Communicating Is Guiding Thinking About X Is Moving In The Area Around X
- Understanding Is Following
- Rethinking Is Going Over The Path Again ²⁴

They provide examples such as: "His mind was *racing*." "My mind *wandered* for a moment." "How did she *reach that conclusion*?" "I can't *follow your line of argument*." If we cannot think, we may get stuck, as in, "Don't get *hung up* on this point or you will get *stuck*." Reasoning is like being *forced* to a conclusion which someone is *leading* us to. If we follow the line of reasoning along which we are led, we may need to take it *step-by-step* so that we are not *lead astray* or *wandering off on a tangent*. Reason also has its own force. When reasoning, we may at times need to *return to the argument*, as we are *approaching* a new theme in the topic.

On the metaphor of 'thinking is perceiving' they present these:

- The Mind Is A Body
- Thinking Is Perceiving
- Ideas Are Things Perceived
- Knowing Is Seeing
- Communicating Is Showing
- Attempting To Gain Knowledge Is Searching
- Becoming Aware Is Noticing
- An Aid To Knowing Is A Light Source
- Being Able To Know Is Being Able To See
- Being Ignorant Is Being Unable To See
- Impediments To Knowledge Are Impediments To Vision
- Deception Is Purposefully Impeding Vision

- Knowing From A "Perspective" Is Seeing From A Point Of View
- Directing Attention Is Pointing
- Paying Attention Is Looking At
- Being Receptive Is Hearing
- Taking Seriously Is Listening
- Sensing Is Smelling
- Emotional Reaction Is Feeling

There are other metaphorical applications that can be drawn out and applied, but instead of merely giving examples, which most of us are familiar with from daily language, I want to use Zubiri's philosophy to demonstrate the pervasiveness of such metaphors in it. To one who is familiar with his thought and presentation, it will be apparent what metaphors he uses and that these metaphors offer linguistic evidence for sentient intellection.

III. Zubiri's use of metaphor

I will focus upon *Sentient Intelligence* for this analysis. In the beginning of his discussion of the *field of reality*, in part two on *sentient logos*, he uses the comparison of a thing as a light which is *luminous* and in turn *illuminates* itself and all things around it. By conceiving any given thing as a source of light, we can focus upon it or upon the light it emanates which spreads over all other things. When we observe any individual thing, he avers, we do so within a field of reality; every real thing is respective to every other real thing. When we apprehend any thing we "do so not just in its moment of individual formality, but also in the moment of its formality within a field. This is true both with respect to its aspect of being a note of the illuminator, as in its aspect of being an illuminating source of reality. It is the compact unity of these two aspects" ²⁵ If this is granted, we realize that we intellectually apprehend things in two ways: as being an individual thing in the field, or as being a function of the field. The latter is proper to logos.

Though he uses the term *comparison* in the initial section, we find that light becomes a metaphor that enables him to

further the comprehension of the primordial apprehension of a thing and what the thing is "in reality" as a function of other things. When we apprehend a tree in a meadow, e.g., we do so primordially and as a function of what the other things are respective to it. We apprehend the real thing and apprehend that it is a tree; we can only do so because we recur to previous apprehensions we have had of trees. The real thing is in reality a tree. It is a tree because it is a *simple apprehension*—in this case a concept—that we have learned. Simple apprehensions are not just concepts, but also precepts and fictions. This field apprehension is a form of what Zubiri terms *dual apprehension*, dual because we apprehend the real thing and what it is in reality:

The dual apprehension consists in something like apprehending the reality of a thing in light of the reality of something else priorly apprehended. The prior apprehension is present in the thing which we wish to intellectually know like a light by which this thing is apprehended as it is "in reality". The "based upon" is the light generated by the apprehension of the thing priorly known. And this is the essential point. But it is necessary to fix more precisely just what this light is.²⁶

This dual apprehension is not just comparison, he informs us, because the real thing appears in the light of what was apprehended previously. Because of this, what we apprehend comes "saddled with the weight of the old" making it hard to see what may be new in reality. How could he discuss these matters without using metaphors that we either readily grasp or must contemplate to determine his meaning? If we have never seen an animal saddled, or know what a saddle is, we might not know how much it weighs or how such a metaphor is apt.

When we affirm what a thing is 'in reality', we do so going "toward" the thing "from" the light emanating from it. In order to intellectually know what the thing is, we

"stop" to determine what it might be in the light of what we have intellected previously. This stopping he terms *retraction, distance, or stepping back*. We *stop*, or *step back* (i.e. *distance, retraction*) from what the real thing primordially apprehended is, and in the light of a previous intellection, affirm what this thing might be in reality. This is an intellectual distancing. We are *retained* by the real thing that we have intellectually stepped back from and return to the real thing, based upon our simple apprehensions, to affirm what the thing is in reality. Because we are retained by the real thing and return to it, we have *sentient logos*. We declare what it is in reality based upon what we have apprehended primordially with our sentient intellect.

These are clear examples of what has been called 'orientation metaphors', metaphors derived from our bodies being oriented in some space. Zubiri avers that 'next to', 'in the direction toward' and 'at a distance from' are basic structures of space, each determined by the fact of having a body.²⁷ Reality as 'toward' is a fundamental mode of reality in Zubiri's noergics of sentient intelligence. These are also good examples of 'container metaphors', in that we are contained *in* reality, never go *out of* it since we are *retained by* it; we even *step back* in intellectual reality, i.e. in actualized reality. Moreover, intellection, as is reality, is fundamentally *open*.

We can see here a dynamic intellectual process that is based upon physical actions we have seen and experienced since infancy, as long as we have the gift of sight; we can sense here a dynamic intellectual process based upon the kinesthetic movements of our body in space as well; we can discern here our experience with various objects which function as containers. Intellection is dynamic because it is *movement*. It is movement that occurs because of a *gap* that opens whenever we try to intellectually know what something is in reality. This gap is in our intellectual actualization of what some real thing might be. Because of this gap we are impelled to step back from the real thing toward what it might be in reality. This

gap is *filled in* by the affirmation of what it might be. Lest we think that this gap is merely a cognitive process, Zubiri affirms that all human apprehension is intellectual, and cognition is merely a modalization. In fact, the gap is, he states, opened by the real thing in its intellectual actuality.²⁸ Since it is the real thing that opens this gap, we must return to the thing and declare what it 'could be' as determined by what the thing 'is'. By declaring what it might be, we fill the gap. But this gap will never disappear for human intellection. "The clearest intellection on earth will never succeed in eradicating the gap. A 'filled in' gap is still a 'gap', albeit filled in."²⁹ Metaphorically, we may assert this, as we surely have apprehended many containers which have been filled in with various things, filling in the gaps, the space which was vacant.

This intellectual movement, based upon our sentient apprehension of reality is indeed determined by our body. Without a body we would not have a *sentient* intelligence; without a body, our senses would not be *intellective* means of apprehending reality. But does this mean that intelligence originates from the body? Does it mean that the body is intelligent? I will give my understanding later.

Let me continue to highlight the metaphors Zubiri uses to describe our sentient intellection by considering his analysis of *sentient reason*. It is helpful to keep in mind the list of metaphors as given by Lakoff and Johnson.

Inasmuch as human apprehension is not animal apprehension, though we have sensory organs like animals do, it is a dynamic intellectual process of apprehending reality. Sentient logos is dynamic as is sentient reason, though there are differences. The latter is because it is a *marching progression* of an intellectual *search* for what some real thing which we have affirmed what it could be in reality; once it is affirmed it then may become an intellectual foundation of what the in-depth reality of the thing could be 'in reality itself'. An example is helpful here and Zubiri provides one. We apprehend a piece of white

paper. 'Paper' is a concept used to describe a real thing; and 'white' is a concept used to describe a characteristic of this particular piece of paper, it is a *note* of this paper. We apprehend these real things—paper and whiteness—though both are 'unreal'. They are 'unreal' in that they are concepts given to realities apprehended; unreal because they are freely described by any concept such as defined by us. In reality itself there is no paper or color, though there surely are real things we call paper and color. These are concepts we give to real things that have become actualized in our apprehension.

When we apprehend the real thing called *white*, we intellectually distance ourselves from it and while stepping back from it we recur to other colored things we have apprehended to declare what this present thing might be. It might be *white*. We then return to the real thing, and affirm that it is white. Using this white, this simple apprehension, but in a different capacity, we want to know what this white color could be in reality itself, that is, what is the in-depth reality of *whiteness*. We begin our search using a system of reference that provides us a *direction*—we use chromatic frequencies, color schemas, or photons—and along the *lines* of inquiry suggested by the system, or one that was merely inchoate in it, we seek to comprehend what white could be in reality itself. Science informs us that reality is not colored, but there are photons of light we apprehend, and light waves have particular frequencies.

Some take this to mean that this implies we create reality, i.e., that we construct it relative to our sensory organs—thus reality is relative to our apprehension. Zubiri takes issue with this and affirms that the photon is real and the photon *in our apprehension* is colored. We do not construct our apprehension, but actualize the photonic reality in our apprehension of it. Intellection is actualization, he repeats incessantly. We actualize reality, we do not construct it. What we construct, and freely construct, are the simple apprehensions we use to declare what some

reality is in reality. We realize these simple apprehensions in the reality we actualize. What is actualized is real; we *endow* reality with its content, as mentioned earlier. Thus we can have mathematical reality as well as physical realities (used in a limited sense here to mean material) that are both formally real though the content differs.

We must endow reality with its content because, in Zubiri's re-thinking of 'reality', he affirms that it is just *formality*, that is, how the real thing is presented to us and its content. Reality is not a zone of objects existing either outside or inside the mind, nor it is an idea that we must intuit, but is how real things that exist *de suyo*, 'in its own right', are actualized by us. There are indeed real things existing outside of us, but to an animal these are not *real*, they are sources of stimulation; to humans they are real 'in their own right'.

Animals lack the moment of reality, Zubiri asserts, while for humans we are *forced* to live thinking because reality *thrusts* itself upon us. What humans apprehend with our animal sensory organs are real things, the same things animals apprehend. But, since physicalists believe that there is only a qualitative difference between humans and animals, and not an *essential* difference, Lakoff & Johnson declare "that human reason is a form of animal reason, a reason inextricably tied to our bodies and the peculiarities of our brains."³⁰ Animal reason, like animal intelligence, is accepted among scientists and the definitions of intelligence used...though there are many definitions that vie for acceptance. In Zubiri's philosophy, animals do not have intelligence inasmuch as they do not apprehend things as *reality*.

In sentient logos, in our declaration, we are thrust to the field of reality from this real thing towards what it is in reality. In sentient reason we are thrust to the in-depth reality of the real thing as it is apprehended in the field. Reality *thrusts* us from this field thing to what it is beyond it...beyond the field but within the depths of the real thing. Reason is thus not primarily judgment, nor scientific knowledge,

but is the actualization of the in-depth reality of things. It is a *progression* that thrusts us from field reality to worldly reality.

We can discern the dynamic metaphors he uses in presenting this analysis:

The field throws the intelligence in front of a real, but outside-the-field, reality. And this thrusting before itself, actualizing that toward which we are thrust, is just what the word *problem* (from the Greek, *pro-ballo*, to throw something "in front of") means in its etymological sense. In a problem there is already an actualization, i.e., there is an intellection of reality; but this actualization is at the same time still not fully actual. This being-now-actual in a certain way without being so, or rather without being so fully, is the nature of the problematic. The problematic is not primarily the character of my progression, but is primarily the character of the actualization of the real. The real gives one pause to think. And this giving is precisely the problematic, something given by the real. Reality in the "toward" hurls me to a peculiar actuality of the real, to a problematic actuality.

31

Reason is explanation; *razón* (Spanish), like the Latin *ratio*, is broader than merely a reasoning process. There are many explanations given to reality other than through a process of reasoning: we also have poetic explanations, religious explanations, philosophical explanations, metaphorical explanations, psychological ones, etc. Because we are hurled in reality, constitutively immersed in it, we explain it in order to better comprehend it. Currently, in large part due to the influence of the Enlightenment, logic, and scientism, reason has been skewed in favor of rationality. For Zubiri, this is merely one form of giving reason to reality. In order to explicate a sentient intellection, Zubiri proceeded *step-by-step*. Implicitly following a metaphor "An argument is a journey", Zubiri takes his readers, those that are

able to stay with him and follow his lines of thought, to various conclusions. Along the way, one must pause to think deeply about what he presented, follow his starting and end points as well as his progression in explicating his ideas, and determine if the conclusion of the journey was worth the effort.³²

Let this suffice to demonstrate my contention of the dynamic nature of Zubiri's philosophy of intelligence based upon metaphors constructed from bodily, i.e. sentient apprehension. The metaphors he uses are drawn from our apprehension of movement of bodies through space, from a source along a path towards a goal, of a journey, from our experience with containers, as well as that of vision which requires light. These are also metaphors which have a long history in philosophical thought. It is because of these metaphors that Zubiri was able to explicate an analysis of sentient intellection. He does not just provide metaphorical reason, but uses metaphor to analyze the structure of intellectual knowing. Without these *embodied metaphors*, we could not comprehend our sentient intelligence.

Finally, in Zubiri's dynamic presentation of the person, society, tradition, history and time, two metaphors jump out: reality *flows* and the human *absorbs* these structures in the making of a substantive life. Without bodies we could neither apprehend flowing, nor experience absorption.

There are more examples that I will not draw out at this time.

IV. Embodied minds

As expressed earlier, one contention of cognitive science is that mind is embodied. This carries different meanings to different thinkers, in part depending upon their systems of reference but mostly determined by their metaphysical assumptions. Those who embrace a *scientific realism* share common views in spite of their differences, though Lakoff and Johnson espouse an *embodied scientific realism*. In this section I will present a definition of

these forms of realism, consider how it is they view mind as embodied and then counter it by presenting Zubiri's view as I understand it as well as a substantially different view of an 'embodied mind'.

On the issue of color, embodied realism finds harmony with Zubiri's view. Color, we are told, is experienced by the brain and body interacting with the environment.

Our experience of color is created by a combination of four factors: wavelengths of reflected light, lighting conditions, and two aspects of our bodies: (1) the three kinds of color cones in our retinas, which absorb light of long, medium, and short wavelengths, and (2) the complex neural circuitry connected to those cones.³³

Color is real, *in our apprehension*. The wavelengths really exist as do rods and cones in our eyes—and color is real in our apprehension of this reality. It is not that we create color, but our experience of color is created by these factors. Color is not objective or just subjective but comes about due to our interaction with the world. This begins to address an issue that Zubiri wrote was a scandal of science, the ignoring of what sensible qualities are "*qua* real received quality."³⁴

I find partial agreement between the cognitive view and Zubiri's presentation of another issue related to this. Both assert that the classical *correspondence theory of truth* is inaccurate, yet both hold to a form of correspondence between our concepts and reality. Lakoff & Johnson state clearly that this classical theory is false in that it does not account for the embodied nature of our mind, ignores the metaphorical nature of concepts, does not differentiate between phenomenological explanation and scientific explanation regarding neural processes, does not consider the role of sensorimotor constraints, and thus does not take the facts of the body seriously. They opt for an *embodied* correspondence theory which embraces these facts and the different levels of explanation and levels of

reality. This is not a scientific account of truth, but philosophical.

Zubiri likewise disagreed with the classical theory and affirms that there is indeed a correspondence between our concepts, i.e. our simple apprehensions, and what is apprehended. There is, because intellection is merely actualization of reality and our simple apprehensions correspond to the reality as apprehended by our senses. But more than this, there is a *coincidence* between our simple apprehensions and reality as apprehended. It is this *coinciding actuality* that corresponds. This means two realities coincide, the real as apprehended in our senses and the real as actualized intellectually as among other realities. "The primordial apprehension coincides with the mere intellection of a real thing"³⁵ This is simple (or real) truth and never in error. When we declare what it is, we have what Zubiri calls dual truth, and error is possible. Our simple apprehensions *coincide* with what we apprehend as real, but do so to differing degrees of firmness.

Scientific realism is a particular form of realism determined by naturalistic scientific thought. In the classical sense it has the following characteristics, delineated by Norris (1994): 1) there exists an objective reality that is not dependent upon our theories or views concerning it; 2) these theories descriptions represent the truth vis-à-vis real things and not from paradigms or systems of belief or concepts; 3) some truths of this objective world we know and some we will discover, while there are those we may be beyond our capacity to discern; 4) these truths are true on any scale—microscopic, astrophysical, causal, laws of nature, history, etc.; 5) any truth we can claim with relative certainty is acquired scientifically—observation, experimentation, hypothesis formation, induction, and causal explanation and must be repeatable and verifiable.³⁶ Moreover, such knowledge is stable. In the classical sense, the concepts originated from the mind, which was taken to be uninfluenced by the body and its sensory organs.

An embodied scientific realism accepts some of these premises but

At the heart of embodied realism is our physical engagement with an environment in an ongoing series of interactions. There is a level of physical interaction in the world at which we have evolved to function very successfully, and an important part of our conceptual system is attuned to such functioning. The existence of such "basic-level concepts"—characterized in terms of gestalt perception, mental imagery, and motor interaction—is one of the central discoveries of embodied cognitive science.³⁷

While these writers borrow the notion of basic-level concepts, there is not agreement among cognitive scientists or cognitive neuroscientists what this basic-level might be, or how to determine them.³⁸ But, this notion of basic-level is "the cornerstone", i.e. the fundament (ground) of embodied realism. It is, to use Zubiri's term, the ground which supports cognitive scientist's intellectual search for the in-depth foundation to cognition. It is a fundament that comes from the intellectual field of cognitive scientific concepts. It is moreover, a realism that they affirm is closer to the direct realism advanced by the Greeks than that of Descartes.

Gerald Edelman, working in the field of neuroscience, accepts Lakoff & Johnson's approach to cognitive grammar and wrote four works to give it a firm biological foundation. He did this because he feels that this view of linguistics and cognitive development "is in closer accord with the biological bases of brain and bodily function and with the psychological data on categorization."³⁹ Edelman advocates a *qualified realism*, a form of realism that is qualified by our neurological structure, evolutionary processes, and how metaphorical concepts arise from interaction with the world.

The notion of the embodied mind as advanced by these thinkers declare that

the very structure of reason itself comes from the details of our embodiment...create our conceptual sys-

tems and modes of reason. Thus, to understand reason we must understand the details of our visual system, our motor system, and the general mechanisms of neural binding.⁴⁰

One who is familiar with Zubiri's philosophy must be cautious here because the definition of reason is different, as well as what is meant by 'the structure of reason.'

Lakoff & Johnson provide a definition of reason that includes our logical capacity as well as abilities for inquiry, problem solving, evaluation, criticism, deliberative action, understanding others as well as ourselves and the world. While this is a broad definition, it falls well within the definitions of intelligence as advanced in the sciences. Thus it seems as if they are equating reason with intelligence as generally understood. Reason has a structure in that it is structured by the body and neural processes—the same neural processes that allow for movement and perception enable conception. It is also structured by what they term the *cognitive unconscious*, which they declare to be 95% of all thought, which is vast and intricately structured.⁴¹ The *physical structures* of the body are what structure reason.

It must be this way, so one is led to believe, because there is no psyche and the mind arises from body. All mental processes, i.e. cognitive processes, must be accounted for by scientific naturalism and physicalism. Physicalism, like all other scientific and philosophical doctrines, does not represent a unified perspective. There are strong versions, weak versions, eliminative and non-eliminative versions, token versions, and type versions; they all share the one common root of materialism as a metaphysical supposition and philosophy.⁴²

Lakoff & Johnson espouse a non-eliminative sort of physicalism and assume that any entity taken as real within a scientific theory has a material basis. It is non-eliminative because it does not assert that all levels above the material can be reduced to the material level, thereby eliminating the need to refer to other levels

of reality. However, any nonphysical entities taken as real are hypothesized ones, or posited ones that, on the basis of a convergence of evidence or hypotheses from other scientific disciplines, are needed for explanation. Thus, there are metaphors and concepts that are cognitively real, verbs and phonemes that are also real and yet are determined by the body's interaction with the world that structures the mind and language. Inasmuch as it is a form of materialism, the notion of physical, though it is non-reductive, does not equate with the term as used by Zubiri.

For Zubiri, *physical* is taken in its ancient meaning and stands opposed to artificial, not the metaphysical.

The physical, consequently, is not limited to what we today call "physical", but embraces the biological and the psychic as well. The emotions, all modes of understanding, the passions, the acts of the will, habits, perceptions, etc., are something "physical" in this strict sense. Such is not necessarily the case with what is understood or what is desired, for these may be merely intentional terms.⁴³

It would seem, then, that there is a tacit agreement between Lakoff & Johnson's theory and that of Zubiri with an essential distinction—the human mind, while constrained by the body, does not arise from the body. It cannot be accounted for by materialism or physicalism. Thus it *only seems* that there is agreement.

If I am correct in reading how Lakoff & Johnson and those who follow their system of reference use the terms *reason*, *mind*, and *intelligence*, it is as a fused concept—they can be used interchangeably. More significantly is that these terms are not rigorously defined. Edelman does not discuss *how* we think or reason, but discusses the biological basis for it and how human reason is dependent upon a "specific kind of morphology."⁴⁴ He does, however, provide a modicum of a definition of mind: it is a process which depends upon matter organized in a special manner.

This morphological fact finds concurrence with Zubiri's view as advanced in his 1967 article, "The origin of man." Yet, in this article we clearly see why it *only seems* to be agreement with a cognitive approach as advanced. This cognitive view does not even consider psyche, but if it were to do so, by its own accepted constraints, it would have to be accounted for on material basis. In Zubiri's thought, this is insufficient inasmuch as this intellectual human psyche—while it must be considered as being constrained by the body and its brain, determined in part by the sensory organs, affected by evolution of hominid ancestors, and develops in its apprehension by interaction with the material world—is an exigent and emergent feature and an *effective causation* of the first cause, God. In a later work he expresses that the emergence of intelligence is a radical innovation "through a *new dynamism of the [cosmic] All*." ⁴⁵ In the earlier article he is very explicit in asserting that such a perspective is an extramundane consideration and in the later work declares that he is doing an intramundane metaphysics and does not rigorously define what this "All" is. If, however, one searches the corpus of his works it becomes sufficiently clear what his view is on it.

Thus, intellection does not arise *from* the body even though it is sentient. It is a constitutive note of the human psyche which is actualized in the corporeal body. Without this intellectual psyche the human species would not, Zubiri affirmed, be viable as a species. "For in the genetic development of that [germinal] cell there comes a postnatal moment at which *those same* biochemical structures, now many-celled and functionally organized, will demand *for their own viability* the use of intelligence, that is, the actuation of the intellectual psyche." ⁴⁶ It is an actuation of a reality that has actualized corporeally. Even though Zubiri does not affirm human reason to be a form of animal reason—since animals do not have reason—it is accurate to assert that he embraced the biological dimension of intelligence and

thus Edelman's biological approach is of value in understanding its embodiment. "Intelligence, as a consequence, has a biological function before all and above all. Precisely, it stabilizes the species. A species of idiots would not be viable." ⁴⁷ Human intelligence is a faculty in the sense that *intelligence* is sentient and the *senses* are intellective; these two are potentialities, two potencies (Greek *dynamis*, δύναμις) of a unified structure.

With a narrowing of the concept of nature, William James was correct to assert that for a scientific psychology psyche could be ignored. It was assumed to be a wholly metaphysical reality—extramundane. We must ask here, *is* psyche wholly extramundane? The answer rests upon how one views psyche, the line of understanding one follows in the historical presentation of it in Western, Semitic thought—along the lines of Greek, Jewish, Zoroastrian, Christian, Islamic or even Bahá'í suggestions. One could, of course, pursue it along those paths laid down in Eastern philosophies. Can it legitimately be construed to be part of the reality of nature and the nature of reality? Let me briefly answer this.

Zubiri presented a philosophical view of psyche and body that I find insightful for many reasons, but will not develop here—I will save it for another time. What I will express is that in Zubiri's thought, the human body is the *concrete actuality* of the human reality in the universe. He does not assert that it is matter inasmuch as this usually stands opposed to spirit, but describes it as corporeal. This subtle difference reveals his insight that matter, as a form of energy, is not solid on the atomic level. Modern physics avers that what we apprehend as solid bodies are waveforms that have collapsed. Matter is energy. But on the common phenomenological level of reality, the body has solidarity. In fact, Zubiri affirms that the body, as an organism, is a *principle of solidarity*. Because of this, the body is the *actuality* of the human reality. "This is the somatic function: it is the body as principle of actuality in reality, the principle of being present in

the cosmos and in the world. The intrinsic unity of these three moments organism, solidarity and actuality is what constitutes *body*.”⁴⁸ He says that it is *more concrete* than matter: it is not abstract, it is physical, and it is particular. It is not matter, but the concrete actuality of the human reality.

In the same way as Zubiri affirms that the body is a subsystem of the human reality, he also affirms this for psyche. As indicated above, psyche is an emergent property prefigured in the DNA of the individual. Zubiri took psyche to be a partial sub-system of the human substantivity and as such, “Man then, does not ‘have’ a psyche and an organism, but rather ‘is’ psycho-organic, because neither organism nor psyche has by itself any substantivity. Only the ‘system’, the organism, has it.”⁴⁹ Organism, as used here, refers not just to body, but to the substantive concretion of the individual. The psyche is “psyche-of” a particular organism; the organism is “organism-of” a particular psyche. As organic, both the corporeal body and psyche emerge from the reality of nature; it is intrinsic to the nature of reality that such a reality emerges. Zubiri does not assert this is *spirit*, nor does he use the term *soul* (though he does in other instances in his work), but psyche. As such, from a psychological perspective, his analysis of body as a corporeal actualization of the human reality, as well as his analysis of psyche as a subsystem of this corporeal concretion, has profound significance. It is an intellectual psyche, let us not forget this.⁵⁰ It is natural and demanded by the human reality to be viable *as a species*.

So, is it, then, valid to consider that in Zubiri’s philosophy of intelligence mind is embodied?

In order to answer this it is important to clarify how Zubiri thought of mind. He did not provide a scientific description but a philosophical one. I mention this because one may be inclined to think that there is a scientific definition offered by scientists. But this is not the case; there are many definitions and no rigorous conceptualization of it. Zubiri, on the other

hand specifies clearly how he understood mind. He discussed it by recessing to the Greek term *mens*, or *nous*. In the work *Nature, History, God*, one finds an historical explication of mind, of *mens* or *nous*. Though there are elements in this presentation that Zubiri develops into his own view, I will consider his later presentation as given in *Sentient Intelligence*. It is here, in Part III, *Intelligence and Reason*, that he gives his mature view.

He begins by informing us that mind is not the same as intelligence, but is a type of intellectual *movement* by virtue of it bearing “as its weight some type of intellection of the trajectory and the terminus of that movement. That is, the movement which *mens* signifies is always movement inasmuch as it has an intrinsic intellectual weight.”⁵¹ This movement is the force of intellection itself as understood. It is intellection as *throwing* and is the concrete character of reason. Reason is *concrete* in that it is, as explanation, supported by some previously apprehended reality, grounded by this same reality. It is reality as apprehended and affirmed, which serves to give *suggestions* to human intellectual searching. The systems of reference one uses provide such suggestions for further inquiry. More than this, *mens* in its concretion, is a habitual mode of intellectual behavior in being thrust. The scientist, philosopher, poet, metaphysician, politician, theoretician, etc., are the concrete behaviors of intellectual movement that is thrust in the search for the in-depth reality of what something is in reality. These concrete forms of mind are intrinsic to intellection itself, he says, while a Semitic or feudal mentality, or European or Chinese mind are extrinsic to intellection *qua mens*.

The scientist, psychologist, philosopher, poet, etc. are all habitually involved with intellectually knowing reality according to their particular mental disposition, *forma mentis*. It is important to note that these are not intellectual practices of a scientist, psychologist, philosopher, etc. but a “mode of intellection of the real, a mode intrinsic to reason.”⁵² Primordial

apprehension of reality is intellective and as a modalization of this, there is a scientific explanation (reason), psychological explanation, philosophical explanation, metaphorical explanation, etc. However, it must be acknowledged that there are metaphors used by all types of mentality. This habitual mentality, Zubiri states, is reason in its concretion. Here we have a clear explication of mind and mentality that would serve science well.

Mentality should be understood in the light of this vast range, which encompasses not only the content, but also the very lines of intellection. Different are the mentalities of the scientist, the poet, the politician, the theologian, the philosopher, etc. And this, I repeat, is true not just by virtue of the "content" of their reason but above all by the "line", by the habitual mode of behavior in which reason progresses, thrust out in its search. Mentality is just the formal concrete habitual mode of behavior of rational search; it is the concreteness of the "toward" as such.⁵³

Above I mentioned that for cognitive science, premised upon a physicalism, what structures reason is the body: the neurological and anatomical structures in interaction with the environment. While Zubiri asserts that the intellect stabilizes the body, "the first function of the intelligence is to ensure the biochemical stability"⁵⁴ what structures reason is the mentality, the mind. This is the human habitude of intellective search. Habitue is the habitual or primary manner of facing things; rationally it would be the primary manner of being thrust in reality from the field toward the in-depth explanation of something. Psychologically we would call it an *attitude*.⁵⁵

If we affirm that mind is embodied, and if we use this definition of mind, the embodiment of mind would not be because mind arises from the body through evolution considered scientifically. Philosophically, the mechanism of evolution and the fact of evolution are different matters.⁵⁶ It would not be that human reason is a form

of animal reason. It would not be that mind states are merely brain states. It would not be because many concepts are metaphors. It would be because the intellective human psyche, i.e. the rational soul, as an emergent reality of the human species, must give explanation to reality as apprehended and do so in very concrete ways. It must do so sentiently, along specific lines of intellective inquiry, using the suggestions provided in the systems of reference one avails oneself of, which derive from the field of reality—intellective and physical. It could be that one uses a scientific system of reference, a philosophical one, a poetic one, etc. Many explanations are metaphorical; much of language is metaphorical. Each explanation is given by embodied humans who have an intellective psyche and a human body with intellective senses. In this way we can affirm that mind is embodied. It is constrained by the body; it is *partly* determined by it. This is an intramundane consideration of *mens*.

It must be mentioned before moving on that for Zubiri, the *brain* is not cognitive, though without the brain one can not have cognition. The function of the brain and its cortex is one of *formalization*.⁵⁷ "Formalization is the modulation of formality",⁵⁸ the modulation of the content and the relative autonomy (otherness) of what is apprehended. It does not come about because of a process of reasoning, of cognition, but is given to us in our primary apprehension; we apprehend *reality* while animals apprehend *stimuli*. Formalization concerns the autonomy of the content of apprehension. For humans, things are *de suyo*, they are realities "in their own right". This is what allows us to declare and affirm that there is metaphorical reality, poetic reality, scientific reality, emotional reality, postulated reality, cognitive reality, mathematical reality, etc. Some of these realities are posited and are our *postulations* without which there would be no science or mathematics. Zubiri thought that the brain and cortical structures are for formalization, of which cognition is a modality of human intellective apprehen-

sion of reality.

V. The nature of Nature and the nature of consciousness

In this section I do not intend to give a disquisition on the idea of nature or consciousness. Zubiri has completed such an historical explication of nature in his essays published in *Nature, History, God*. In his work, *On Essence* he discusses consciousness in depth.⁵⁹ I will merely consider these ideas briefly as they impinge upon cognitive and neuroscience as scientific and psychological understandings of the intellective human psyche. The scientific view is premised by a view of *naturalism* that is a subset of materialism; the psychological fields largely followed suit.

As I have sought for reasons to understand this development in psychology, it seems that it must rest in large measure with William James, Wilhelm Wundt, and Franz Brentano. Though it is clear that there are other thinkers who used the term mind and excluded psyche, James provided a convincing argument as to why it could be ignored in a scientific pursuit of psychology as a naturalistic science. I mention this here because it is relevant as to why psychology does not avail itself, as a discipline, of sentient intelligence. To ignore psyche may be scientifically feasible if it is assumed to be out of the order of nature, but I submit that Zubiri's presentation of it centers it in the domain of nature without limiting it to material nature. It is natural that humans have intellective psyches; it is from nature, as a *natura naturans*, a nature that actualizes the inherent possibilities of creation, that this psyche emerges. Thus, while it may be scientifically feasible, it is not feasible philosophically or according to the reality of nature and the nature of reality to ignore psyche. In most approaches to psychology, psyche was never conceived to be part of the embodied human, but the disembodied part that was later subsumed under mind.

Naturalism, though widely accepted in the sciences—even many human sciences—is, like the other -ism's, never

clearly defined unless the writer is giving a philosophical presentation of it. I will give a definition that is expressive of many writers that I think captures the essential elements:

It is a faith in the existence of some sort of universal natural order extending beyond human experience, and somehow reflected in that experience and made accessible by means of it. It includes a belief that humans and other sentient animals are, at one and the same time, the products and experiencers of nature, and, as such, can never know it in any "holistic" or absolute sense.⁶⁰

Hutcheon traces the roots of naturalism to the Greek thinkers Thales of Miletus, Anaximander, Democritus, Epicurus, the Roman Lucretius, and revived in the Enlightenment by Erasmus. It arose as a reaction to the supernaturalism, religious dogmatism, and philosophical idealisms that were dominant in Europe. It was a philosophical means of breaking the stranglehold these systems had on human life and thought and as a means of justifying the free scientific investigation of the natural world.

More contemporaneously it has re-emerged in American philosophical thought and been equated with physicalism. Ambiguous concepts such as "experience" or "psycho-physical" are no longer considered and "As a result, for a contemporary naturalist the only conceptual system in terms of which the world-process can be reliably characterized is held to be that of the physical sciences of nature. On such a view, the world and nature are one and the same and everything in them is of the same ontological type."⁶¹ There are many different versions of naturalism in use.

The concept of nature has, as Zubiri demonstrates clearly, been severely limited. This limitation and narrowing has afforded scientists and philosophers to ignore many dimensions of reality that do not fit or that are not material. Psyche was one.

James, in his monumental work *The Principles of Psychology*, begins by declaring that he is keeping to the view of natural science. The *data* of this scientific approach to minds are three: "(1) *thoughts and feelings*, and (2) *a physical world* in time and space with which they coexist and which (3) *they know*." ⁶² He then proceeds to state that these data are discussable, but to discuss them is *called metaphysics*. As a natural science, psychology can go no farther than discovering the physical correlates of these mental states of *consciousness*. This much we can be sure of, for one who believes in soul or a positivist who does not—that there is consciousness which is a *flow* of the *stream* of thought. What a pleasant metaphor that is! In his pragmatic manner, James acknowledged that eventually this situation for psychology must be changed and that it will be re-thought, but to do so will be metaphysical. It must be a metaphysical approach that is fully aware of its task and may, he says, "be centuries hence." Though these are the *data* of psychology, they are *data* for thinking.

As we see here, psychology fell under the influence of *consciousness* as did philosophy and science. Surely consciousness comes from nature and even animals have some form of consciousness. Humans are conscious of reality; animals also carry out conscious acts, but animal consciousness is that of stimuli. ⁶³ But, as Zubiri affirms, *consciousness* does not exist, though there are conscious acts. "Consciousness is nothing but a character or property which some, but not all, the acts which man carries out, possess; there are conscious acts, but there is no 'consciousness'." ⁶⁴ He tersely restates it in his preface to *Nature, History, God* where he writes that consciousness became substantiated, i.e. conceived as a substantive reality. For Zubiri, a substantive reality is a system itself, and consciousness is not such a system. It is a moment of the intellectual human essence; a character of the human reality that has a body and psyche:

This substantiation was introduced in much of the psychology of the end of the 19th century, for which psychic activity was synonymous with activity of consciousness, and it conceived all things as "contents of consciousness". I believe this also includes the concept of "the" subconscious. This is inadmissible because things are not the content of consciousness but only the objects or boundaries of consciousness; consciousness is not the receptacle of things. Psychoanalysis has conceived of man and his activity by referring them always to consciousness. Thus it speaks to us of "the" conscious, "the" unconscious, etc. Man would ultimately be a stratification of zones qualified with respect to the conscious. This substantiation is inadmissible. "The" activity of the conscious does not exist; "the" conscious does not exist, nor "the" unconscious, nor "the" subconscious. There are only conscious, unconscious, and subconscious acts. ⁶⁵

As a psychologist who has studied the psychology of Carl Jung deeply—who adheres to the reality of psyche—as well as other fields of psychology, I concur with Zubiri here. When psychology 'took leave' of psyche and adopted for itself an empirical and naturalistic approach that was suitable for material science, consciousness was introduced and became the dominant referent. In dynamic psychologies—Freudian, Adlerian, Jungian and those which have branched off from this—as well as cognitive psychology, consciousness is balanced by unconsciousness. Though Jung held to the reality of the personal and collective psyche, he discussed it as a duality of conscious and unconscious. We read of the cognitive unconscious as well as the personal and collective unconscious. These are posited and hypothesized realities that are felt to be needed to give reason to, i.e. to explain psychological experience.

If, on the other hand, we avail ourselves of an intramundane metaphysics,

psyche is as much a part of the nature world as is mind. This does not mean that it is only part of the natural *material* world, for reality is not so limited. There are many realities which are real but are not material. If psychology were to embrace a view of the intellectual human psyche as a subsystem of the embodied living human, the physical *data* of science would not change, though the interpretations of this *data* for thinking would. It would not be physicalism, materialism, or naturalism in its present guise that would be sufficient to interpret this data. It would be a form of realism, however; perhaps it would be a *radical realism* of dynamic functionality that embraces the functionality of the real in the *giving of itself as apprehended in sentient intellection*.⁶⁶

V. Conclusion

In this article I have argued that the analysis of Lakoff & Johnson and their approach to cognitive psychology is insightful. With an emphasis upon metaphor, these thinkers have built upon systems of reference and proffered another system of reference that has wide application. It is a form of *embodied realism* that takes seriously the facts of embodiment upon cognition. I have drawn out some elements of their work to highlight the importance of metaphor to Zubiri's analysis of sentient intelligence. Cognitive psy-

chology does not consider psyche and subsumes intellect under the umbrella of reason and mind, but do not follow the 'first generation' cognitive approach by using computer metaphors. Instead it uses other metaphors drawn from neuroscience.

Though there are areas of similarity between this approach to psychology and Zubiri's noergics, we must be circumspect in that it only seems to be the case with regard to how mind is embodied, what mind might be, and the view of nature. Moreover, since cognitive psychology and neuroscience have impaled their views on the arrow of consciousness Zubiri's philosophy cannot support it. There are myriad conscious acts, but consciousness is not a substantive reality, but consciousness of some substantive or postulated reality. Reality cannot be limited to physical in the sense of material, but in the sense of real is far more than materialism can account for. Scientific realism or embodied realism are not the radical realism that Zubiri presented and for Zubiri "all the moments of intellectual knowing are radically and formally immersed in the real, and determined by the real itself as real impressively apprehended."⁶⁷ This is a form of realism *more real* than that offered by the cognitive view. It is *more real* because it is wholly immersed in reality—material and nonmaterial reality, it is not limited to materialism but exceeds it.

Notes

- ¹ Edelman, G. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. NY: Basic Books. P. 14.
- ² Xavier Zubiri, *Sentient Intelligence*, Trans. by T. Fowler, Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999. The work used for this article was downloaded from the Zubiri Foundation.
website, <http://www.zubiri.org/>. Pagination used follows the Spanish edition. References

shall follow this format: Part One: *Intelligence and Reality (IRE)*; Part Two: *Intelligence and Logos (IL)*; Part Three: *Intelligence and Reason (IR)*. See, IL, p. 199.

- ³ IL. P. 202.

- ⁴ Ibid, p. 221.

- ⁵ Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. NY: Basic Books (emphasis in original).

- ⁶ 1974, "The Man and His Body". *Salesianum*, XXXVI, NO. 3, pp. 479-486.
- ⁷ [fundament in English is a rendering used for the Spanish *fundamentar*, which may be taken to mean *ground*.—ed.]
- ⁸ *IL*, p. 195.
- ⁹ *IR*, p. 45.
- ¹⁰ *Ibid.* p. 101.
- ¹¹ See, e.g., Maasen & Weingart, *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*, (2000), UK: Routledge.
- ¹² Zubiri, X. (1981). *Nature, History, God*. Trans. by T. Fowler. Washington DC: University of America Press. Hereinafter cited as *NHG*, p. {43} [40].
- ¹³ *IL*, p. 102.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 213.
- ¹⁵ *IRE*, p. 122.
- ¹⁶ *Ibid.* p. 108.
- ¹⁷ Brown, T. (2003). *Making Truth: Metaphor in Science*. Ill.: University of Illinois. No page. Text downloaded 8-10-2006 from www.press.uillinois.edu/epub/books/brown/ch3.html.
- ¹⁸ *NHG*, p. {239} [213].
- ¹⁹ *Ibid.*, p. [213] {239}—[214] {240}, "Hegel and the Metaphysical Problem", written in 1933.
- ²⁰ *Ibid.*, p. [214] {240}.
- ²¹ *Ibid.*, p. [407] {464}.
- ²² Abbreviated as *DSR* (2003), Trans. N. Oringer. Chicago: University of Illinois Press.
- ²³ This is *very* brief. Anyone interested can find a book on neuropsychology, neuroscience or behavioral neurology to learn more.
- ²⁴ *Op. cit.* p. 236.
- ²⁵ *IL*, p. 21.
- ²⁶ *IL*, p. 60.
- ²⁷ *DSR*, p. 75.
- ²⁸ *IL*, p. 214.
- ²⁹ *IL*, p. 248.
- ³⁰ *Op. cit.*, p. 19.
- ³¹ *IR*, p. 65.
- ³² For a fuller consideration of this metaphor, see Brown, *op. cit.*
- ³³ *Op. cit.*, p. 23.
- ³⁴ See Appendix 5 of *IRE*.
- ³⁵ *IRE*, p. 257.
- ³⁶ Norris, C. (2004). *Philosophy of Language and the Challenge to Scientific Realism*. UK: Routledge.
- ³⁷ Lakoff & Johnson, *op. cit.*, p. 90.
- ³⁸ For a succinct discussion on this, see Chapter Six of Mandler, J. (2004). *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*. UK: Oxford University Press.
- ³⁹ Edelman, G. (1992). *Brilliant Air, Bright Fire: On the Matter of the Mind*. NY: Basic Books. Another view that vies for scientific acceptance is the generative grammar of Noam Chomsky premised upon innate language structures.
- ⁴⁰ Lakoff & Johnson, *op. cit.*, p. 4.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 13.
- ⁴² As my purpose here is not to defend physicalism but to contrast it with Zubiri's philosophy, I will not develop it. For an in-depth consideration of it, one may turn to P. Moser & J. Trout (eds.) (1995), *Contemporary Materialism: A Reader*. UK: Routledge.
- ⁴³ Zubiri, X. (1980). *On Essence*, Trans. A. R. Caponigri Washington D.C.: Catholic university of America Press. p. 12. Hereinafter cited as *OE*.
- ⁴⁴ *Op. cit.* p. 34.
- ⁴⁵ *DSR*, p. 141.
- ⁴⁶ "On the origin of man" (1964). Trans. A. R. Caponigri. (1967). Retrieved from www.zubiri.org.
- ⁴⁷ *DSR*, p. 140.
- ⁴⁸ Zubiri, X. 200-12004). *Man and God*. Trans. J. A. Redondo. Retrieved from <http://www.catholicphilosophy.com/systempl/door/>, p. 41.
- ⁴⁹ *Ibid*, p. 41.
- ⁵⁰ His explication of this in the above listed work as well as *On Essence* provide, I submit, a rigorous philosophical basis for a psychological investigation of the human reality *qua* concrete actuality of the individual.
- ⁵¹ *IR*, p. 150. Notice the embodied metaphors used here: weight, movement, trajectory, terminus (implying a path along which someone moves) and that which someone carries.
- ⁵² *IR*, p. 154.

⁵³ *Ibid.*, 156.

⁵⁴ *OE*, p. [365] {336}.

⁵⁵ As a point of tangential interest here, I note that Zubiri, as a lay Catholic priest and philosopher had a mentality structured by a trinitarian schema. He develops his thought most often in three steps based upon three questions; gives three reasons; analyzes three moments of impression; three strata of a living being; three formalities; three habits; three structural moments of intellection; three dimensions of real truth, of understanding things, of suchness, of reality, of actualization of the real, of power, and of religation; etc., etc. Jung, on the other hand had a psychological mentality structured by four: four psychological functions; added a fourth to the Christian notion of Trinity; draws out four, fourfold elements from many systems of thought he studied.

⁵⁶ See *DSR*, p. 140.

⁵⁷ See e.g. *DSR*, p. 120; "Man, the personal reality". In *Occidental Review*, 1 (1963), pp. 5-29. Available in Spanish, "El hombre, realidad personal" at www.zubiri.org.

⁵⁸ *IRE*, p. 37.

⁵⁹ See *OE*, Part II, Chapter 3, pp. [57] {23}—[67] {33}.

⁶⁰ Hutcheon, P. (1966). *Leaving the Cave—Evolutionary Naturalism in Social-Scientific Thought*. Ontario Canada: Wilfrid Laurier University Press. p. 466.

⁶¹ Olafson, F. (2001). *Naturalism and the Human Condition: Against Scientism*. UK: Routledge. p. 6.

⁶² James, 1890, Part 1

⁶³ *IRE*, p. 165

⁶⁴ *OE*, p. 29

⁶⁵ *NHG*, p. xii-xiv

⁶⁶ This realism is merely speculative and used linguistically to express elements of Zubiri's philosophy. Dynamism "is reality in its constitutive giving of itself." *DSR*, p. 40.

⁶⁷ *IR*, p. 396

Biography of the author

Theo Cope is a PhD. candidate in Analytical and Chinese Cultural Psychology at South China Normal University in Guangzhou, capital of Guangdong Province. He received his MA in psychology from Landegg University in Switzerland, and completed courses for Counseling Psychology at Kent State in Ohio, USA. He is currently teaching in Dalian, China. He has published two books, with the second being recently published from Karnac Press in the UK titled: *Fear of Jung: The complex doctrine and the science of emotions* (Nov. 2006), which draws heavily on Zubiri's philosophy. He can be reached at china.psych@gmail.com

Announcements

Two important Zubiri-related conferences will take place this year, both in Spain. Details and contact information are given below:

=====

The annual Metanexus Institute conference on Religion and Science will be held this year at the Universidad Pontificia Comillas in Madrid, July 13-17. The theme of the conference is

Subject, Self, and Soul: Transdisciplinary Approaches to Personhood

The conference will include papers on Zubiri's thought and a special set of sessions on Zubiri is planned. For further information visit the Metanexus web site:

www.metanexus.net/institute/conference2008/index.asp



**IV SIMPOSIO INTERNACIONAL
DEL INSTITUTO DE PENSAMIENTO IBEROAMERICANO**
UN FILÓSOFO IBEROAMERICANO: ZUBIRI DESDE EL SIGLO XXI



SALAMANCA, 16-18 OCTUBRE 2008



Un buen conocimiento de nuestra historia común o compartida nos puede ayudar a organizar con mayor garantía de éxito la colaboración de los pueblos de América y de la

península Ibérica. Y a lo mejor de ese pasado pertenecen nuestros poetas, novelistas, científicos, teólogos y filósofos. Uno de ellos, que nos ha dejado una rica herencia de reflexión y análisis filosóficos, es Xavier Zubiri. Con motivo del 25º aniversario de su muerte queremos dedicar el IV Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano a juzgar su obra y proyectarla hacia el futuro.

En sus escritos hallamos radicalmente planteadas las cuestiones fundamentales de lo real y de la existencia humana. ¿Qué y cómo podemos conocer? ¿Cómo se relacionan verdad y realidad? ¿Qué es el hombre? ¿Qué pensar de Dios y la religión en la época de la ciencia? Se busca interpelar a Zubiri sobre distintos temas filosóficos vivos o actuales.

Ponentes

Han aceptado participar como ponentes los profesores Antonio Pintor Ramos (UPSA), Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia), Diego Gracia Guillén (Universidad Complutense), Ana María Andaluz Romanillos (UPSA), Carolina Rodríguez (Universidad de la Salle. Bogotá), Andrés Torres Queiruga (Universidad de Santiago de Compostela), Joan Albert Vicens (Universidad Ramon Llull), Jordi Corominas (Universidad Simeón Cañas. El Salvador), Ramón Rodríguez (Universidad Complutense), Carlos A. Pose Varela (Centro Teológico Compostelano) y Antonio González (Fundación X. Zubiri, Madrid).

Destinatarios

El Simposio va dirigido a profesores de filosofía, ciencias naturales y ciencias humanas, humanidades, religión, teología, derecho, educación, alumnos de licenciatura, postgrado y doctorado, y a cualquier persona interesada por la filosofía de Xavier Zubiri y por el pensamiento iberoamericano.

Comunicaciones

Los que estén inscritos en el Simposio podrán presentar comunicaciones. Antes del 1 de Julio de 2008 deberá enviarse a la Secretaría del Congreso un resumen con la extensión máxima de 300 palabras y antes del 1 de octubre de 2008 el texto completo, como archivo adjunto o en diskete, con una copia en papel, que no sobrepasará las 3000 palabras (en vistas a una posible publicación). Salvo casos muy excepcionales, no se admitirán trabajos meramente exegéticos o interpretativos de la obra de Zubiri. Para presentar su comunicación, hay que dirigirse:

a las *direcciones electrónicas*

ipi@upsa.es,

apintorra@upsa.es

o a la *dirección postal*

Comunicaciones IV Simposio

Instituto de Pensamiento Iberoamericano

C/ Compañía, 5

37002 Salamanca (España)

Book Reviews

Paolo Ponzio, *Verità e attualità, La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*. Edizione de Pagina, paperbound, 2007, 211 pages, 14€.

This book is another fine example of the internationalization of Zubiri studies. It is a survey and summary of Zubiri's philosophy in Italian, done in roughly chronological order. It begins by giving background on Zubiri's thought, especially with reference to his autobiographical remarks first published in his prologue to the English translation of *Naturaleza, Historia, Dios*, in 1980. The next chapter discusses Zubiri's early philosophical reflections, primarily those in that first book. Another chapter discusses his development of the notion of essence from *Sobre la esencia*. The last three chapters, roughly half of the book, are devoted, respectively, to the three major elements of *Inteligencia sentiente*, namely primordial apprehension of reality and the nature of sentient intellection; logos and the field of reality; and reason and the structure of knowing, including the usual topics such as method and truth. The book includes a bibliography of Zubiri's works and a list of some major works about Zubiri. Overall it is a solid introduction to Zubiri's thought for Italian-speaking readers. It does not, however, deal in any systematic way with Zubiri's theological work, that expounded in the theological trilogy of *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, and *El Cristianismo*. The book breaks no new ground, but given its intended scope, is a fine accomplishment.

* * *

Theo A. Cope, *Fear of Jung*. London: Karnac Publishers, paperbound, 2006, ix+285 pages, \$39.95.

Theo Cope is known to readers of this journal for his use of Zubiri's philosophy of sentient intelligence as applied to psychology. His article on metaphor in cognitive psychology and Zubiri appears in this issue (pp. 133-154). In the present book, he seeks to reconcile empirical and Jungian traditions and attitudes in psychology. This is important because Jung did not believe that psychological experience could be reduced in a physicalist sense to body or brain cells. On the other hand, psychology has a clear empirical component, and the brain is the organ that is responsible for mental functions such as thought. It is at this point that Cope can invoke Zubiri, who has in many ways dealt with the same problem, though from a philosophical point of view. In fact Cope invokes Zubiri both by direct quotation, as well as by permeating the arguments and discussions of the book. This is especially important and enlightening, as it shows in an exemplary way just how Zubiri's philosophy can illuminate broad areas of human knowing, such as the sciences. Throughout the text he uses Zubirian expressions such as "human reality", "personal reality", and "intellective psyche". He also quotes frequently from Zubiri's writings, and parts of the book (e.g., beginning of chapter 3) are discussions of Zubiri's philosophy of sentient intelligence and of the psyche, which are what is of most use to Cope in his project of better understanding Jung's psychological theories. Hopefully all of this will make Zubiri's name and thought more familiar in the scientific and general intellectual community, especially given the high quality of Cope's writing.

In particular, Cope believes that Jung's views and Zubiri's views of the psyche are compatible and equally illuminate the fundamental underlying reality. Cope makes this comment:

In so presenting Jung's thought, it needs to remain clearly understood that *psyche cannot be reduced to the biological aspect*, we cannot declare that it is a bio-physical reality; *it cannot be elevated to a spiritual dimension aspect*; we cannot likewise declare that it is a psycho-spiritual reality. It is a reality that, if Jung and Zubiri are understood correctly, has both biological and spiritual *aspects*; it is a psychic reality. It is an internal facet of living reality. It is a confluence. [p. 76]

Similar efforts to relate the two thinkers are found throughout the book.

Much of the book is devoted to discussion of Jung's theory of emotional complexes. He indicates Jung's original theory and discusses criticism of it and ways to utilize it. He also discusses post traumatic stress disorder in connection with complexes, and the value that Jung's theory of complexes to understanding of such problems. Zubiri's thought, again, is always in the background, and occasionally invoked explicitly.

Overall, this is an extremely interesting work, highly recommended as an example of Zubirian philosophy working hand-in-hand with science to enhance our understanding of reality.

* * *

Juan José García, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios*. Navarra: Cuadernos de Pensamiento Español, 2006, paperbound, 73 pages.

This book is an introductory summary of Zubiri's thought, intended to orient students and other interested persons to his thought. The goal is to facilitate reading of Zubiri's original texts such as *Inteligencia sentiente*. It has a brief biographical chapter and then introduces the main ideas of Zubiri's noology. It discusses the main ideas of *Sobre la esencia* (which of course also recur in *Inteligencia sentiente*), and concludes with a chapter on Zubiri's theology, primarily the notion of relegation. The organization of the book is good, and the explanations are easy to read. The book thus will be useful to many interested in the study of Zubiri.

It is natural to compare this book to Pintor-Ramos' brief introduction to Zubiri, *Zubiri*, published as a volume in the series Biblioteca Filosófica by Ediciones del Orto, 1996. That book is considerably shorter and more compact, and the discussion somewhat more dense and more cross-cutting. It has more discussion of Zubiri's early writings, and includes some Zubiri texts. Both books are quite good, but readers might find García's book a little easier to understand because it explains things a bit more slowly. However, those who desire a very brief introduction to Zubiri, and who like Pintor-Ramos' finely honed analytical approach may prefer his book.

Thomas B. Fowler

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its tenth anniversary edition, which will be published late in 2008. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered. Of special interest are papers that extend Zubiri's thought to new areas, expound and solve problems in his philosophy, and deepen our understanding of key aspects of his philosophical system. All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically, as an e-mail attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 October 2008 to be considered for this issue. Authors should also include a brief biography and a photograph, or be prepared to supply them after acceptance of their paper for publication.

We are also seeking Zubiri-related books to review. If you wish to have your book reviewed in these pages, or if you would like to serve as a book reviewer, please contact the editor at the address below, or send an e-mail message.

Please send papers and books to review to:

Editorial Board, *Xavier Zubiri Review*
Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Address for electronic submission: editor@zubiri.org